

volum coordonat de
J.-P. Vernant

OMUL GREC

Traducere de Doina Jela

L'Uomo greco

© 1991, Gius. Laterza & Figli

The Romanian language edition arranged
through the mediation of Eulama Literary Agency

© 2001 by Editura POLIROM, pentru prezenta traducere

<http://www.polirom.ro>

Editura POLIROM

Iași, B-dul Copou nr. 4, P.O. Box 266, 6600

București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7, P.O. BOX 1-728, 70700

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale:

Omul grec / volum coordonat de J.-P. Vernant;
trad. de Doina Jela; - Iași : Polirom, 2001
272 p.; 23 cm - (Plural M)

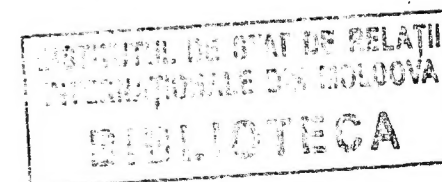
ISBN: 973-683-831-5

I. Vernant, Jean-Pierre (coord.)

II. Jela, Doina (trad.)

008(38)

Printed in ROMANIA



POLIROM
2001

Prezentarea autorilor

GIUSEPPE CAMBIANO (Torino, 1941) este profesor de istoria filosofiei la Universitatea din Torino. A publicat lucrările *Platone e le tecniche* (Torino, 1971), *La filosofia in Grecia e a Roma* (Roma, Bari, 1987, ed. a II-a) și *Il sapere degli antichi* (Roma, Bari, 1988).

LUCIANO CANFORA (Bari, 1942) este profesor de filologie clasică la Universitatea din Bari și director al revistei *Quaderni di storia*. Dintre lucrările sale amintim *La biblioteca scomparsa* (Palermo, 1987), *Totalità e selezione nella storiografia classica* (Roma, Bari, 1972), *Teorie e Tecnica della storiografia classica* (Roma, Bari, 1974), *Le vie del classicismo* (Roma, Bari, 1989), *Storia della letteratura greca* (Roma, Bari, 1990, ed. a II-a).

YVON GARLAN (1933) predă la Universitatea din Rennes, Haute Bretagne. Este autorul lucrărilor *Gli schiavi nella Grecia antica* (Milano, 1984), *Guerra e società nel mondo antico* (Bologna, 1985), *Guerre et économie en Grèce ancienne* (1989).

CLAUDE MOSSÉ predă istoria la Universitatea Paris VIII (Saint-Denis). A publicat lucrările *La femme dans la Grèce antique* (Paris, 1983), *La Grèce archaïque d'Homère à Eschyle* (Paris, 1984), *Le procès de Socrate* (Bruxelles, 1986).

OSWIN MURRAY (1937), Visiting Fellow la British School din Roma în 1989-1990, este autorul lucrării *La Grecia delle origini* (Bologna, 1983).

JAMES REDFIELD (Chicago, 1935) predă în cadrul Department of Classical Languages and Literatures de la Universitatea din Chicago. Pe lângă numeroase articole și eseuri în lucrări colective, a publicat cartea *Nature and Culture in the Iliad: The Tragedy of Hector* (Chicago, 1975).

CHARLES SEGAL (Boston, 1936) este profesor de literatură clasică și comparată la Universitatea din Princeton. Dintre lucrările sale menționăm *Dionysiac Poetics and Euripide's Bacchae* (Princeton, 1982), *Orpheus: the Myth of the Poet* (Baltimore, 1989).

MARIO VEGETTI (Milano, 1937) predă istoria filosofiei antice la Universitatea din Pavia. Este autorul lucrărilor *Il coltello e lo stilo* (Milano, 1979), *Tra Edipo e Euclide* (Milano, 1983) și *L'etica degli antichi* (Roma, Bari, 1989).

JEAN-PIERRE VERNANT (Provins, 1914) este profesor onorific la Collège de France. A publicat lucrările *Mito e tragedia nell'antica Grecia* (cu P. Vidal-Naquet, Torino, 1977), *Mito e pensiero presso i greci* (Torino, 1978), *Mito e società nell'antica Grecia* (Torino, 1981), *Le astuzie dell'intelligenza nell'antica Grecia* (cu M. Detienne, Roma, Bari, 1984), precum și o serie de contribuții în volumele coordonate de C. Calame, *L'amore in Grecia* (Roma, Bari, 1988), și M. Bettinini, *La maschera, il doppio e il ritratto* (Roma, Bari, 1991).

Introducere

Ce se înțelege exact prin sintagma „omul grec” și în ce sens ne putem socoti îndreptățiți să-i schițăm acestuia portretul? Se poate vorbi despre omul grec la singular? De la Atena la Sparta, din Arcadia în Tesalia, din Epir la cetățile din Asia Mică, din coloniile de la Marea Neagră pînă la cele din Italia meridională sau Sicilia, se regăsește oare, peste tot și întotdeauna, în ciuda diversității contextelor, modurilor de viață și regimurilor politice, un model uman unic? Iar acest grec, căruia încercăm să-i surprindem chipul, este omul epocii arhaice, eroul războinic cîntat de Homer, sau acela, diferit în atîtea privințe, definit în secolul al IV-lea de către Aristotel drept un „animal politic”? Chiar dacă documentele de care dispunem ne-au determinat să ne îndreptăm cercetarea asupra perioadei clasice, fixîndu-ne în cea mai mare parte a cazurilor obiectivul pe cetatea Atena, personajul care se conturează la capătul acestei căutări nu este o figură univocă, ci una alcătuită dintr-o multitudine de fațete, în fiecare dintre ele reflectîndu-se perspectiva pe care autorii lucrărilor au ales să pună accentul. Vom vedea astfel defilînd prin fața ochilor noștri, în funcție de unghiul de vedere ales, un grec citadin, unul religios, militar, economic, domestic, spectator, ascultînd, participînd la diferite forme specifice de socializare, în care, din copilărie și pînă la vîrsta adultă, parcurge o traiectorie impusă de încercări și trepte pentru a deveni om în sensul deplin al cuvîntului și în conformitate cu idealul grecesc de realizare a ființei umane.

Chiar dacă în această galerie de portrete realizate de savanți din timpurile moderne fiecare în parte răspunde unui anumit obiectiv sau unei anumite probleme (ce semnificație are pentru un grec statutul de cetățean, de soldat sau de cap de familie?), seria de tablouri nu alcătuiește o succesiune de eseuri juxtapuse, ci un ansamblu de elemente ce se intersectează și se completează, pentru a da o imagine originală, care nu are un corespondent exact altundeva. Alcătuit de istorici, modelul își propune de fapt să scoată în evidență aspectele caracteristice ale activităților desfășurate de greci în marile sectoare ale vieții colective. O schemă deloc arbitrară, care pentru a-și găsi structura s-a bazat pe o documentare cît mai amplă și mai precisă, și deloc banală, deoarece, renunțînd la considerațiile generale despre natura umană, tinde să surprindă regulile de viață ale grecilor, modul lor specific de

a utiliza practici răspândite pretutindeni, cum ar fi cele legate de război, religie, economie, politică sau viața domestică.

Așadar, unicitatea greacă. Să o punem în lumină înseamnă să adoptăm încă de la început un punct de vedere comparativ și, în confruntarea cu alte culturi, să punem accentul, dincolo de aspectele comune, pe diferențe, pe distanțe, pe deosebiri. În primul rând, deosebirile față de noi, față de modul nostru de a acționa, de a gândi, de a simți, atât de familiare, încât ni se par absolut firești, dar de care trebuie să încercăm să facem abstracție în momentul când ne îndreptăm atenția spre greci, pentru a nu slăbi concentrarea privirii pe care o ațintim asupra lor. Deosebiri care există și față de oamenii altor perioade din istorie decât Antichitatea și aparținând altor civilizații decât cea a grecilor.

Poate însă că, deși dispus să recunoască împreună cu noi originalitatea cazului grec, cititorul va fi tentat să ridice o altă obiecție, privitoare la termenul „om”. De ce omul grec și nu civilizația greacă sau *polis*-ul grec? Supus unor mutații continue – s-ar putea obiecta – este doar contextul social și cultural. Omul nu face decât să-și adapteze propriile modalități de a reacționa la aceste variații, dar rămâne identic în sine. De ce ar trebui ca ochiul cetățeanului Atenei din secolul al V-lea î.Hr. să se deosebească de cel al contemporanilor noștri? Obiecție foarte justă. Dar în această carte nu este vorba despre ochi sau urechi, ci de modul specific grecesc de a se servi de ele, viziunea, percepția auditivă a grecului, rolul acestora, formele lor și statutul fiecăreia dintre ele. Ca să mă fac mai bine înțeles, voi cita un exemplu și sper să mi se ierte că este un exemplu personal: cum am putea noi astăzi să vedem luna cu ochii unui grec? Am putut experimenta eu însumi această situație în tinerețe, în timpul primei mele călătorii în Grecia. Navigam noaptea, ca să ajung de pe o insulă pe alta. Întins pe punte, priveam cerul de deasupra mea, unde strălucea luna, luminos chip nocturn ce-și răspindea lumina clară, imobilă sau mișcătoare, pe suprafața întunecată a mării. Eram vrăjit, fascinat de acea lucire blândă și stranie care scălda valurile adormite, eram emoționat ca de o prezență feminină apropiată și îndepărtată totodată, familiară și totuși inaccesibilă, care, în splendoarea ei, venise să viziteze întunericul nopții. Este Selene, îmi spuneam, misterioasă, nocturnă, strălucitoare; pe ea o văd, pe Selene. Mulți ani mai târziu, când am văzut pe ecranul televizorului imagini cu primul astronaut pe Lună, topăind greoi în costumul lui de cosmonaut, în spațiul arid al unui ținut îndepărtat și posomorât, la sentimentul de sacrilegiu pe care l-am trăit s-a adăugat senzația dureroasă a unei sfîșieri care nu avea să fie vindecată niciodată; nepoțelul meu, care, ca toată lumea, a privit acele imagini, nu va mai fi niciodată în stare să privească luna așa cum am privit-o eu cîndva: cu ochii unui grec. Vocabula Selene a devenit de atunci o referință exclusiv erudită: luna care apare acum pe bolta cerească nu mai răspunde la acest nume.

Există totuși o perseverență în iluzie, grație căreia, atât timp cît un om rămîne un om, iar istoricii, reușind să reconstituie cu exactitate mediul în care trăiau anticii, își vor duce la bun sfîrșit opera începută, vom putea, citindu-i pe ei, să ne punem întotdeauna în pielea unui grec. Saint-Just nu era singurul revoluționar care credea că i-ar fi fost suficient să practice după modelul antic virtuțile străvechi ale simplității, cumpătării și intransigenței, pentru ca el, revoluționarul de la 1848, să devină omul grec sau cel roman. În *Sfînta familie*, Marx punea problema în termeni corespunzători:

Această eroare apare într-o lumină tragică atunci cînd, în ziua executării lui, Saint-Just, arătînd în sala închisorii Conciergerie un panou mare pe care era scrisă *Declarația drepturilor omului*, exclamă cu mîndrie: „*C'est pourtant moi qui ai fait cela !*”. Dar acest panou proclama *drepturile* unui om care nu poate fi omul republicii antice, după cum nici relațiile economice și industriale nu sînt cele antice¹.

François Hartog, care citează acest pasaj, scrie: „Omul drepturilor nu poate fi omul *polis*-ului antic”. Și cu atât mai puțin poate fi cetățeanul statelor moderne, discipol al unei religii monoteiste, muncitor, industriaș sau om de finanțe, soldat al războaielor mondiale între națiuni, tată de familie, cu soție și copii, persoană privată, văzută în viața ei personală, intimă, tînărul care azi se îndreaptă spre vîrsta adultă, trecînd printr-o adolescență care se prelungește la infinit.

Acestea fiind spuse, care ar trebui să fie sarcina prezentatorului în introducerea unei cărți despre omul grec? Desigur, nu aceea de a relua sau de a comenta textele cu care, în domeniul lor de competență, cei mai autorizați specialiști ai grecității au contribuit la lucrare, contribuție pentru care vreau să le mulțumesc din toată inima.

Decît să repet sau să glosez pe marginea a ceea ce ei au exprimat mai bine decît oricine altcineva, aș vrea, urmînd același demers comparativ, să adopt o perspectivă ușor diferită, care să o traverseze pe cea adoptată de ei; fiecare dintre ei, în fapt, și-a impus să-și limiteze propria analiză la un singur aspect al modului de viață, decupînd astfel din existența grecului antic o serie de planuri distincte. Abordînd dintr-un alt unghi aceeași problemă și centrînd de această dată asupra individului rețeaua de fire pe care ei au depănat-o, eu mă întreb care sînt, în relația omului grec cu divinitatea, cu natura, cu ceilalți, cu el însuși, punctele importante ce trebuie luate în considerare pentru a defini exact „diferența” care-l caracterizează în ceea ce privește modul său specific de a acționa, de a gândi, de a simți – mi-ar plăcea să spun modul lui de a exista în lume, în societate, în el însuși.

1. Marx-Engels, *Opere*, vol. II, Editura de Stat pentru Literatură Politică, București, 1958, p. 137 (n.t.).

Un proiect a cărui ambiție ar putea să stîrnească zîmbete, dacă nu aş avea, în îndrăzneala mea de a-l aborda, două justificări. În primul rînd, după patruzeci de ani de cercetări pe urmele şi alături de alţi savanţi în domeniul a ceea ce am numit istoria interioară a omului grec, nu am ajuns încă în punctul în care să tragem o linie, încercînd să formulăm concluzii de ordin general. Iată ce scriam la începutul anilor '60:

Fie că este vorba de fapte ce ţin de religie (mituri, ritualuri, reprezentări simbolice), ştiinţă, artă, instituţii sociale, fapte tehnice sau economice, noi le considerăm întotdeauna opere create de om, expresie a unei activităţi mentale organizate. Prin intermediul acestor opere încercăm să aflăm ce a fost omul în sine, acest om grec pe care nu-l putem despărţi de mediul social şi cultural al cărui creator şi produs este în acelaşi timp.

O declaraţie programatică la care, un sfert de secol mai tîrziu, consider că pot încă să subscriu. Fiindcă, deşi pare temerar în ambiţia lui de a surprinde trăsături generale, proiectul – şi aceasta este cea de-a doua justificare a mea – este totuşi mai modest, fiind mai bine circumscris. Omit rezultatele – desigur, parţiale şi provizorii, ca în cazul oricărui studiu istoric – cercetării pe care am întreprins-o cu privire la transformările produse în omul grec, între secolele al VIII-lea şi al IV-lea î.Hr., de întregul cadru al activităţii şi al funcţiilor sale psihologice: reprezentări ale spaţiului, forme ale temporalităţii, memorie, imaginaţie, voinţă, înfăţişare, practici simbolice şi folosirea semnelor, moduri de gîndire, instrumente intelectuale. Aş vrea în schimb să plasez profilul ale cărui linii încerc să le definesc sub semnul nu al omului grec, ci al omului grec raportat la noi. Nu omul grec aşa cum a fost el în sine, tentativă imposibilă, fiindcă ideea însăşi este lipsită de semnificaţie, ci grecul ce ajunge la noi la capătul unei traiectorii care, în absenţa unui dialog direct, rezultă dintr-un neîncetat du-te-vino, dinspre el spre noi şi dinspre noi spre el, îmbinînd analiza obiectivă şi voinţa de înţelegere simpatetică, jucînd pe distanţă şi pe apropiere, îndepărtîndu-ne pentru a ne apropia mai mult, fără riscul de a ne substitui lui, şi apropiîndu-ne pentru a stabili mai bine distanţele şi totodată afinităţile.

Să începem cu zeii. Ce reprezintă pentru un grec divinitatea şi cum se raportează individul la ea? Formulată astfel, problema riscă să fie falsificată încă de la început. Cuvintele nu sînt inocente. Cuvîntul „Dumnezeu” nu evocă în mintea noastră doar o fiinţă unică, eternă, absolută, perfectă, transcendentă, creatoare a tot ce există, ci, asociat cu o serie de alte concepte înrudite (sacrul, supranaturalul, credinţa, biserica şi clerul), delimitează, fiind solidar cu ele, un anumit domeniu al experienţei – religiosul – ale cărui rol, funcţii şi statut sînt net distincte de alte componente ale vieţii sociale. Sacralul se opune profanului, supranaturalul se opune lumii naturale, credinţa ateismului, preoţii laicilor, şi astfel divinitatea este separată de un univers care

în orice clipă depinde în întregime de ea, fiindcă ea l-a creat, şi l-a creat din nimic. Numeroasele divinităţi ale politeismului grec nu posedă totuşi caracteristicile divinului aşa cum rezultă ele din sistemul enunţat aici. Ele nu sînt nici eterne, nici perfecte, nici omnisciente, nici omnipotente; nu au creat lumea, ci s-au născut în ea şi prin ea, văzînd lumina zilei în generaţii succesive, pe măsură ce universul, pornind de la forţele primordiale, ca *Haosul*, Neantul, şi *Geea*, Pămîntul, se diferenţia şi se organiza. Iar universul le era reşedinţa. Transcendenţa lor este deci absolut relativă, valabilă exclusiv în raport cu sfera umanului. Asemenea oamenilor, dar aflaţi deasupra lor, zeii constituie o parte integrantă a cosmosului.

Ceea ce înseamnă că între om şi divin nu există acea ruptură radicală care separă pentru noi ordinea naturală de cea supranaturală. Cunoaşterea lumii în care trăim, care se oferă ochilor noştri, şi căutarea divinităţii nu constituie două demersuri divergente sau opuse, ci două atitudini care pot să coincidă şi să se confunde. Luna, soarele, lumina zilei, noaptea sau chiar un munte, o peşteră, un izvor, un rîu ori o pădure pot fi percepute şi observate în acelaşi registru afectiv în care se abordează una dintre marile divinităţi ale Panteonului. Toate aceste elemente trezesc aceleaşi forme de respect şi deferinţă uimită ce caracterizează raportul dintre om şi divinitate.

Unde se află atunci graniţa dintre fiinţele umane şi zei? De o parte avem creaturile efemere, supuse bolilor, îmbătrînirii, morţii; nimic din ceea ce dă valoare şi strălucire vieţii (tinereţe, forţă, frumuseţe, graţie, curaj, onoare, glorie) nu le este conferit prin soartă, fără a fi supus degradării şi pieirii definitive; nimic care să nu implice, pentru orice bine preţios, răul corespunzător, contrariul sau corolarul rău: nu există viaţă fără moarte, tinereţe fără bătrîneţe, energie fără oboseală, bogăţie fără o rîvnă epuizantă, plăcere fără suferinţă. Aici, în lumea de jos, orice lumină are şi umbră, orice splendoare are partea ei de întuneric. Invers stau lucrurile în lumea celor nemuritori (*athanatoi*), fericiţi (*makares*), puternici (*kreittous*) – zeităţile.

Fiecare dintre acestea întruchiează, în domeniul său propriu, forţele, însuşirile, virtuţile, darurile de care oamenii nu se pot bucura în cursul efemerei lor existenţe decît sub forma unui reflex fugar şi lipsit de strălucire, ca într-un vis. Între cele două specii, cea divină şi cea umană, există deci o diferenţă, o disparitate de care grecul epocii clasice este profund conştient. El ştie că între oameni şi zei există o graniţă de netrecut: în pofida resurselor de care spiritul uman dispune şi a ceea ce omul a ajuns să descopere şi să inventeze de-a lungul secolelor, viitorul rămîne indescifrabil, moartea fără leac, zeii în afara puterilor sale şi depăşindu-i înţelegerea, aşa cum strălucirea chipurilor lor este pentru privirea lui de neatins. Una dintre regulile fundamentale ale înţelepciunii greceşti referitoare la raporturile cu zeităţile constă tocmai în ideea că omul nu poate în nici un caz aspira să le fie egal.

Acceptarea, ca un fapt inerent naturii umane și față de care orice împotrivire ar fi inutilă, a tuturor imperfecțiunilor ce însoțesc în mod necesar condiția noastră comportă o serie de consecințe de ordin diferit. În primul rînd, grecul nu ar putea spera, nici pretinde ca zeii să-i acorde sub o formă oarecare acea nemurire de care se bucură ei. Speranța în supraviețuirea individului după moarte, altfel decît ca umbră epuizată și lipsită de conștiință în tenebrele Hadesului, nu intră în „contractul” încheiat cu divinitatea prin intermediul cultului sau, în orice caz, nu constituie nici principiul, nici elementul esențial al acestuia. Ideea nemuririi individuale trebuie să li se fi părut atenienilor din secolul al IV-lea deosebit de stranie și de nebunească, cel puțin dacă ne luăm după circumspecția cu care Platon ajunge să afirme în *Phaidon*, prin intermediul lui Socrate, existența în fiecare dintre noi a unui suflet nemuritor. Mai mult, acest suflet, întrucît este nepieritor, e conceput ca un fel de divinitate. Un *daimon*: departe de a-l confunda cu individul uman, în ceea ce face din el ființă unică, acesta se înru-dește cu divinul, fiind un fel de parté rătăcită provizoriu aici, în lumea de jos.

Cea de-a doua consecință. Deși de nedepășit, distanța dintre oameni și zei nu exclude un fel de similitudine între ei. Sînt locuitorii aceleiași lumi, dar ai unei lumi construite pe planuri diverse și riguroso ierarhizate. De la lumea de jos la cea de sus, de la inferior la superior, deosebirea este minus și plus, între lipsă și plenitudine, conform unei scări de valori care urcă, fără o discontinuitate propriu-zisă, cu excepția acelei totale diferențe de planuri care, prin însuși statutul lor de incommensurabilitate, reclamă trecerea de la finit la infinit, de la relativ la absolut, de la timp la eternitate. Întrucît perfecțiunea cu care zeii sînt dăruiti este o prelungire firească a perfecțiunii manifestate în ordinea și frumusețea lumii, în armonia fericită a unei cetăți care se călăuzește după dreptate, în eleganța unei vieți supuse măsurii și autocontrolului, religiozitatea omului grec nu presupune renunțarea la lume, ci estetizarea ei.

Oamenii sînt supuși zeilor așa cum servitorul este supus stăpînului de care depinde. Existența umană nu se poate raporta doar la sine. Nașterea presupune deja pentru orice individ raportarea la o alteritate, părinții, strămoșii, întemeietorii dinastiei, ieșiți direct din pămînt sau creați de un zeu. Din momentul cînd a văzut lumina zilei, omul este deja îndatorat. El își plătește propria datorie dînd scrupulos divinității, prin respectarea obligațiilor tradiționale, omagiul pe care aceasta îl pretinde pe drept cuvînt. Deși implică teamă, din care se pot la limită hrăni angoasele obsesive ale superstițiilor, devoțiunea greacă comportă un aspect cu totul aparte. Stabilind legătura cu zeii și făcîndu-i într-un anume fel prezenți printre oameni, cultul introduce în existența umană o nouă dimensiune, constituită din frumusețe, gratuitate, comuniune senină. Zeii sînt slăviți prin procesiuni, cîntări, dansuri, coruri,

jocuri, concursuri, banchete, în timpul cărora se mănîncă împreună carnea animalelor oferite ca jertfă. În timp ce acordă nemuritorilor venerația pe care o merită, ritualul sărbătorii se înfățișează celor sortiți morții ca o îmbogățire a zilelor vieții, o îmbogățire care, aducîndu-le îndurare, bucurie, înțelegere reciprocă, îi luminează cu o strălucire reprezentînd o parte din strălucirea divină. Cum spune Platon, pentru a deveni oameni întregi, copiii trebuie să învețe să trăiască încă din primii ani prin intermediul jocului, practicînd jocuri ca sacrificiile, cînturile, dansul. Cît despre noi, oamenii, explică el, „aceleași divinități care prezidează sărbătorile noastre ne-au dat sentimentul măsurii și armoniei împreună cu acela al plăcerii. Sentimentul orînduiește mișcările noastre sub conducerea acestor zei și ne învață a forma între noi un fel de înlanțuire reunind cîtecele noastre cu dansurile noastre”¹. La această legătură creată de ritual între participanți iau parte deopotrivă zeii, aflați, prin intermediul jocului vesel al serbării, în acord și comuniune cu oamenii.

Oamenii depind de divinitate; fără acordul, ei nimic nu se poate înfăptui pe pămînt. Trebuie deci să fii mereu cu datoriile la zi în ce-i privește pe zei și tot timpul în slujba lor. Dar slujbă nu înseamnă sclavie. Pentru a sublinia diferența față de barbarie, grecul afirmă cu mîndrie că el este un om liber, *eleutheros*, iar expresia „sclavul zeului”, atestată curent la alte popoare, nu se întîlnește, nu numai în practica culturală curentă, dar nici măcar pentru a desemna deprinderi religioase sau slujbe închinat unei divinități, întrucît cetățenii liberi sînt cei care exercită, cu titlu oficial, funcțiile sacerdotale. Libertate – sclavie: pentru aceia care în spațiul *polis*-ului au conferit celor doi termeni sensul lor deplin și exact, aceste noțiuni se exclud reciproc în prea mare măsură pentru a putea fi aplicate amîndouă aceluiași individ. Cine e liber nu poate să fie sclav sau mai degrabă nu ar putea să fie sclav fără să înceteze imediat de a mai fi liber. Se adaugă aici și alte explicații. Lumea zeilor este destul de îndepărtată pentru ca lumea ființelor umane să-și păstreze autonomia și detașarea față de ea, dar nu atît de îndepărtată încît înaintea caracterului infinit al divinității omul să nu se simtă neputincios, strivit, redus la nimicnicie. Pentru ca succesul să-i încununeze eforturile, atît în timp de pace, cît și în timp de război, pentru a dobîndi bogăție, onoruri, prestigiu, pentru ca înțelegerea să domnească în cetate, virtutea în suflute și inteligența în spirite, individul trebuie să facă eforturi, să aibă inițiative și să-și îndeplinească menirea fără a-și precupeți forțele. În toate domeniile problemelor omenești, fiecare individ trebuie să depună strădanii, să persevereze. Îndeplinirea corectă a propriei datorii este calea cea mai bună pentru a obține protecția divină.

1. Platon, *Legile*, 654 d, trad. rom. Șt. Bezdechi, IRI, București, 1995, p. 69 (n.t.).

Apropiere și depărtare, neliniște și bucurie, dependență și autonomie, resemnare și inițiativă, între acești poli opuși se situează toate atitudinile intermediare, în funcție de moment, de împrejurare, de individ. Dar, deși diferite și contrastante, polaritățile acestea nu comportă nici o incompatibilitate, înscriindu-se toate într-un unic spațiu al posibilității; iradierea lor stabilește limitele între care se poate manifesta, în forma care-i e proprie, religiozitatea greacă, și arată căile multiple, dar nu neprecizate pe care această relație cu divinul, caracteristică cultului grec, le permite.

Spun cult și nu religie sau credință. Așa cum arată, pe bună dreptate, Mario Vegetti, primul dintre cei doi termeni nu are un echivalent în Grecia, unde nu există un domeniu religios în care instituțiile, comportamentele codificate și convingerile profunde să se concentreze formând un ansamblu organizat, strict delimitat de restul practicilor sociale. Un element religios este prezent, într-o anumită măsură, pretutindeni; toate actele cotidianului comportă, alături de alte aspecte și amestecată cu ele, o dimensiune religioasă. Iar acest lucru este valabil în împrejurările cele mai prozaice ca și în cele mai solemne, în sfera privată ca și în cea publică.

Vegetti amintește o anecdotă semnificativă: niște străini veniți în vizită la Heraclit se opresc în pragul ușii, de unde-l privesc stînd și încălzindu-se la focul din vatră. În relatarea lui Aristotel, care vrea să arate că, la fel ca observarea stelelor și a mișcărilor cerești, contemplarea obiectelor umile nu este nici ea lipsită de demnitate, Heraclit, invitîndu-și oaspeții să intre, le-ar fi spus: „Și aici [în focul din cămin] sînt zei” (*De partibus animalium*, 1, 5, 645 a). Dar, tocmai fiindcă este prezent în orice loc și cu orice prilej, elementul religios riscă să nu mai aibă nici un spațiu și nici un mod de manifestare care să-i fie în totalitate proprii. Nu s-ar putea vorbi deci despre „religie” la omul grec decît adoptînd precauțiile și rezervele care ne apar ca indispensabile și atunci cînd ne referim la noțiunea de divinitate.

În ceea ce privește credința, lucrurile sînt mai complexe. Astăzi, sub raport religios, noi sîntem credincioși sau nu sîntem credincioși: linia de demarcație este precisă. A aparține unei biserici, a o frecventa cu regularitate, a crede într-un ansamblu de adevăruri constituite într-un credo cu valoare dogmatică, acestea sînt cele trei aspecte ale rîvnei religioase. Nimic asemănător în Grecia. Aici nu există o biserică, nici un cler și nici o dogmă. Credința în zei nu poate, prin urmare, să-și asume nici forma apartenenței la o biserică, nici acceptarea unui ansamblu de propoziții prezentate ca adevărate și care, întrucît sînt revelate, se sustrag discuției și criticii. „Credința” în zei, în viziunea omului grec, nu se situează pe un plan pur intelectual, nu e concepută pentru a constitui o cunoaștere a divinității, nu are nici un caracter doctrinar. În acest sens, există posibilitatea dezvoltării, în afara religiei

și fără conflict deschis cu ea, a unor forme de căutare și de reflecție al căror scop va fi tocmai acela de a institui o cunoaștere și de a afla adevărul în sine.

Prin urmare, omului grec nu i se întîmplă să se afle, într-un moment sau altul al vieții sale, în situația de a alege între credință și necredință. Închinîndu-se zeilor după tradiții consolidate și avînd încredere în cultul practicat de strămoși, precum și de toți membrii comunității, credinciosul poate să manifeste o credulitate extremă, ca superstițiosul de care își bate joc Teofrast, sau un scepticism prudent, ca Protagoras, care consideră că este imposibil să știi dacă zeii există sau nu există și că în privința lor nu se poate ști nimic, sau chiar să ajungi la scepticismul complet al lui Critias, care afirmă că zeii sînt o născocire menită să-i țină pe oameni în supunere. Dar scepticism nu înseamnă necredință, în înțelesul pe care-l dă un creștin acestui cuvînt. Punerea la îndoială pe plan intelectual nu atentează direct, pentru a o distruge, la acea *pietas* greacă, în ceea ce are ea esențial. Nu ni-l putem închipui pe Critias abținîndu-se să participe la ceremonii ale cultului sau refuzînd să aducă jertfe cînd este necesar. Să fie oare vorba de ipocrizie? Trebuie mai degrabă să înțelegem că, deoarece „religia” este un element inseparabil de viața cetății, faptul de a i te sustrage ar echivala cu o îndepărtare de societate, cu un mod de a înceta să mai fii ceea ce ești. Există totuși indivizi care se simt străini de religia cetății și într-o poziție de exterioritate față de *polis*. Atitudinea lor nu depinde de gradul mai mare sau mai mic de necredință religioasă și de scepticism, ci, dimpotrivă, ceea ce face din ei niște marginali din punct de vedere religios și social este religiozitatea și implicarea în mișcări sectare de orientare mistică, cum ar fi orfismul.

A sosit însă momentul să discutăm o altă temă dintre cele anunțate: lumea. De fapt, deși „plină de zei”, după celebrul adagiu, tot despre lume vorbeam și atunci cînd ne ocupam de divinitate. O lume deci în care divinul este implicat atît la nivelul unității ei, cît și la nivelul părților care o alcătuiesc și în organizarea ei globală. Dar aceasta nu întrucît creatorul este implicat în ceea ce a făcut să se nască din neant și care, în afara lui și departe de el, îi poartă pecetea, ci după credința mult mai directă și intimă într-o prezență divină răspîndită oriunde apare una dintre manifestările ei.

Termenul *physis* – pe care noi îl traducem prin „natură”, atunci cînd, urmîndu-l pe Platon, spunem că filosofii școlii din Milet au fost primii care au întreprins, în secolul al VI-lea î.Hr. o *historia peri physeos*, o cercetare asupra naturii –, această *physis*-natura nu are multe în comun cu ceea ce constituie azi obiectul științelor naturii sau ale fizicii. Fie că face să crească plantele, că determină deplasarea astrelor pe orbitele lor celeste sau a oamenilor pe propriile picioare, *physis* este o forță însuflețită, vie. Pentru „fizicianul” Thales, chiar și

lucrurile neînsuflețite, cum ar fi pietrele, participă la *psyche*, care este în același timp *suflu* și *suflet*, în vreme ce pentru noi primul dintre acești termeni are o conotație „fizică”, iar cel de-al doilea – una „spirituală”. Însuflețită, inspirată, vie, natura este, prin dinamismul ei, înrudită cu divinul, iar prin însuflețirea ei – cu ceea ce noi, ființele umane, sintem. Reluând expresia folosită de Aristotel atunci când se referă la fenomenul visurilor care ne chinuie somnul, natura este de fapt *daimonia*, „demonică” (*De divinatione per somnium*, 2, 463 b, 12-15), și întrucât în străfundurile fiecărui om sufletul este un *daimon*, un demon, între divin, fizic și uman există mai mult decât o continuitate, există o înruditare, o identitate de natură.

Lumea este frumoasă asemenea unui zeu. De la sfârșitul secolului al VI-lea, termenul folosit pentru a desemna lumea în întregul ei este *kosmos*. În textele mai vechi, acest cuvânt este folosit pentru a numi ceva armonios, ordonat și organizat, având funcție de ornament și conferind obiectului astfel împodobit grație și frumusețe. Unitară în diversitatea ei, înfruntând, în eternitatea ei, scurgerea timpului, armonioasă în îmbinarea părților din care este alcătuită, lumea este deci ca o minunată bijuterie, o operă de artă, un obiect de preț asemenea acelor *agalmata* care, prin perfecțiunea lor, erau socotite demne de a fi oferite în dar zeilor în incinta sanctualelor.

Omul contemplă și admiră această mare ființă vie care este lumea în totalitatea ei și din care el însuși face parte. La început, universul i se arată și i se impune, în indubitabilă-i realitate, ca un dat primordial, precedind orice experiență posibilă. Pentru a cunoaște lumea, omul nu se poate postula pe sine drept punct de plecare al propriului demers. E ca și cum pentru a accede la lucruri ar fi nevoie să trecem prin ideea pe care o avem despre ele. Lumea pe care conștiința noastră o contemplă nu este creația spiritului nostru. Nimic mai îndepărtat decât cultura greacă de *cogito*-ul cartezian, acel *je pense* postulat drept condiție fundamentală a oricărei cunoașteri a lumii, a sa proprie și a divinității, și chiar de concepția leibniziană conform căreia orice individ este o monadă izolată, fără uși și fără ferestre, care conține în interioritatea ei, asemenea unei săli de cinema închise, toată desfășurarea filmului care-i povestește existența. Pentru a fi înțeleasă de om, lumea nu este obligată să suporte o astfel de transmutație care ar transforma-o într-un fapt de conștiință. A ne reprezenta lumea nu înseamnă a o face prezentă în spiritul nostru. Gîndul nostru e cel care face parte din lume și este o prezență în lume. Omul aparține lumii cu care este înrudit și pe care o cunoaște prin rezonanță și complicitate. Ființa umană este la origine o „ființă a lumii”. Dacă această lume i-ar fi străină, cum credem noi azi, dacă ea ar fi în totalitate un obiect constituit din întindere și mișcare, în opoziție cu un subiect caracterizat prin judecată și rațiune, omul nu s-ar putea efectiv pune în comunicare cu ea decât asimilînd-o propriei conștiințe. Dar pentru omul grec lumea

nu este acest univers exterior, reificat, separat de om prin bariera de netrecut ce desparte materia de spirit, fizicul de psihic. Omul se află într-un raport de comuniune intimă cu universul însuflețit de care totul îl leagă.

Un exemplu pentru a face mai ușor de înțeles ceea ce Gérard Simon definea ca „un mod de a fi prezent în lume și de a fi prezent față de sine pe care noi nu-l putem sesiza fără un serios efort de detașare metodică, efort presupus de o adevărată restituire arheologică”¹. Vreau să vorbesc despre văz și vedere. În cultura greacă, „văzul” are un statut privilegiat: el este atât de important, încît ocupă o poziție aparte în economia capacităților umane. Într-un anumit sens, prin însăși natura sa, omul este privire. Iar aceasta din două motive, ambele decisive: în primul rînd, a vedea și a ști sînt sinonime: dacă *idein* (a vedea) și *eidenai* (a ști) sînt două forme ale aceluiași verb, dacă *eidos*, aparență, aspect vizibil, înseamnă totodată caracter specific, formă inteligibilă, lucrul se explică prin aceea că cunoașterea este interpretată și exprimată în funcție de modul de a vedea. În al doilea rînd, a vedea este la rîndu-i sinonim cu a trăi. Pentru a fi viu trebuie să vezi lumina soarelui și totodată să fii vizibil pentru ceilalți. A muri înseamnă pierderea vederii și totodată a însușirii de a fi vizibil, înseamnă a părăsi lumina zilei pentru a pătrunde într-o altă lume, cea a Noptii, unde, pierduți în tenebre, sintem deposezați de propria-ne imagine, precum și de privire.

Dar această vedere, cu atât mai prețioasă cu cît este totodată cunoaștere și viață, grecii nu o înțeleg în parametrii noștri – după ce Descartes, printre alții, a intervenit în discuție –, distingînd trei niveluri ale fenomenului vizibilității: la primul nivel, lumina, realitatea fizică, unda sau corpusculul; la al doilea nivel, organul ochiului, mecanismul optic, un fel de cameră obscură a cărei funcție este să proiecteze pe retină o imagine a obiectului; în sfîrșit, actul psihic propriu-zis de a percepe de la distanță obiectul privit. Între actul final al percepției care presupune o instanță spirituală, o conștiință, un „eu”, și fenomenul material al luminii există același abis care separă subiectul uman de lumea exterioară.

Dimpotrivă, pentru greci vederea nu este posibilă decât în cazul cînd între obiectul văzut și subiectul care vede există o reciprocitate completă, expresie dacă nu a unei identități perfecte, cel puțin a unei strînse afinități. Soarele, care luminează toate lucrurile, este de asemenea acolo, în cer, un ochi care vede tot. Iar ochiul nostru vede la rîndu-i fiindcă iradiază un fel de lumină comparabilă celei a soarelui. Raza luminoasă care iradiază dinspre obiect și îl face vizibil este de aceeași natură cu raza optică ce izvorăște din ochiul nostru și îi conferă vederea. Obiectul emitent și subiectul receptor, razele luminoase și

1. „L'âme du monde”, în *Le temps de la Réflexion*, vol. X, Paris, 1989, p. 123.

razele optice aparțin aceleiași categorii a realului despre care se poate spune că ignoră opoziția dintre fizic și psihic și, în același timp, că este de ordin atât fizic, cât și psihic. Lumina este vedere și vederea este luminoasă.

După cum observă Charles Mugler într-un eseu intitulat „La lumière et la vision dans la poésie grecque”¹, limbajul însuși atestă această ambivalență. Verbele care desemnează actul vederii (*blepein, derkesthai, leussein*) sînt folosite avînd drept complement direct nu numai obiectul pe care se fixează privirea, ci și substanța luminoasă, incandescentă proiectată de ochi, ca atunci cînd se lansează o suliță. Și aceste raze de foc, pe care noi le-am socoti fizice, atrag după sine sentimentele, pasiunile, stările sufletești, pe care le-am defini drept psihice. Aceleași verbe pot avea drept complemente directe termeni ce semnifică teroare, cruzime, ură ucigașă. În momentul cînd îl atinge, privirea impregnează obiectul cu sentimentele pe care privitorul le încearcă la vederea lui.

Desigur, limbajul poeziei se supune unor reguli și convenții specifice. Această concepție despre privire are însă în cultura greacă rădăcini suficient de adînci pentru a apărea în unele observații, pentru noi deconcertante, ale unui filosof ca Aristotel. În *De insomniis*, magistrul de la Lykeion susține că dacă vederea este influențată de obiectul ei, „ea exercită la rîndu-i o anumită influență asupra acestuia”, asemenea tuturor obiectelor luminoase, deoarece intră în categoria lucrurilor luminoase și înzestrate cu culoare. Și, pentru a-și dovedi afirmația, dă un exemplu: dacă femeile se privesc într-o oglindă în perioada menstruației, suprafața lucioasă se acoperă de un fel de patină de culoarea sîngelui și respectiva peliculă se impregnează atât de profund în oglindă cînd aceasta e nouă, încît este greu să o mai scoți (*De insomniis*, 2, 459 b, 25-31).

Dar poate că înrudirea dintre lumină, raza de foc emanată de obiect și raza proiectată în afara ochiului este cel mai clar prezentată drept explicație a vederii la Platon: de fapt, zeii

dintre organele feței au alcătuit mai întîi ochii, care ne aduc lumina (*phosphora ommata*), statornicindu-i acolo din pricina următoare. Zeii au făcut în așa fel încît drept lucru propriu al fiecărei zile să fie acel fel de foc care nu arde, ci dă doar o blîndă lumină. Într-adevăr, ei au făcut ca focul pur dinlăuntrul nostru, înrudit cu acesta din urmă, să emane prin ochi (...) Așadar, cînd lumina de zi împrejmuiește fluidul privirii, se întîlnesc lumini de același fel, care se contopesc și care alcătuiesc, pe direcția privirii ochilor, un singur corp omogen, astfel că spre orice s-ar așinti focul izvorît din interior, el se lovește de cel care provine din afară. Și astfel întregul – din cauza omogenității – ajunge să fie afectat în același fel și să transmită sufletului, prin mijlocirea întregului trup,

mișcările a tot ce vine în contact cu el sau cu care el vine în contact, dînd naștere senzației pe care o numim vîz¹.

Rezumînd, pentru a explica vederea, există, în loc de trei instanțe distincte (realitate fizică, organ senzorial, activitate mentală), un fel de braț luminos care, plecînd de la ochi, se întinde ca un tentacul și se prelungește în afara organismului nostru. Datorită afinității dintre cele trei fenomene, toate trei fiind constituite similar într-un foc foarte pur care luminează fără să ardă, brațul acesta optic pătrunde în lumina zilei și în razele emanate de obiect. Contopit cu acestea, el constituie un obiect unic, de o perfectă continuitate și omogenitate, care ne aparține în același timp nouă înșine și lumii fizice. Putem avea acces astfel la obiectul exterior oriunde s-ar afla și oricît de departe ar fi, proiectînd asupra lui o pasarelă extensibilă, alcătuită dintr-o materie comună obiectului văzut, celui care vede și luminii ce permite vederea.

Privirea noastră acționează în lume, unde-și găsește propriul loc ca parte a lumii.

Nu ne vom mira deci atunci cînd vom citi în Plotin, filosof din secolul al III-lea d.Hr., că atunci cînd percepem un obiect oarecare cu ajutorul privirii

este clar că-l vedem întotdeauna acolo unde se găsește și că noi ne proiectăm asupra lui (*prosbalomen*) prin intermediul vederii. Impresia vizuală are loc chiar în locul unde se află obiectul: sufletul vede ceea ce se află în afara lui [...]. Altfel nu ar avea nevoie să privească spre în afară, dacă ar conține în el însuși forma obiectului văzut; ar privi doar imaginea care din afară a pătruns în el. În afară de asta, sufletul apreciază distanța la care se află obiectul și știe la ce distanță îl vede: cum ar putea atunci să vadă separat de sine și îndepărtat un obiect care s-ar afla în sine? Mai mult, el știe să spună dimensiunile obiectului exterior; știe că un obiect oarecare, de exemplu cerul, este mare. Cum ar fi posibil acest lucru, din moment ce imaginea ce există în interiorul lui nu poate fi de aceeași dimensiuni cu obiectul? În fine, iar aceasta este obiecția principală, dacă ne străduim să sesizăm imaginea obiectelor pe care le vedem, nu reușim să vedem obiectele înseși, ci doar imagini, umbre, și astfel obiectele în sine ar fi diferite de ceea ce noi vedem (*Enneade*, IV, 6; I, 14-32).

Am citat în întregime acest pasaj fiindcă el pune în evidență distanța care ne desparte de greci în ceea ce privește modul de a înțelege actul vederii. Pînă cînd sistemul interpretativ în care ei au plasat actul vederii nu va fi înlocuit cu unul complet diferit, problemele percepției vizuale ce se vor pune în epoca modernă (în special aceea a percepției distanței, unde intervine vederea stereoscopică, și aceea a mărimii constante a obiectelor, indiferent de distanța la care se află, ce pune în joc factori multipli) nu vor putea fi totuși rezolvate. Totul

1. *Revue des études grecques*, 1960, pp. 40-70.

1. Platon, *Timaios*, 45 b și urm., trad. rom. Cătălin Partenie, în *Opere*, vol. VII, Editura Științifică, București, 1993, p. 159 (n.t.).

se rezolvă în momentul cînd privirea noastră alunecă printre obiectele lumii căreia îi aparține ea însăși, lansîndu-se în urmărirea lor pînă în imensitatea cerului. În acest context, dificil nu este atît să explicăm faptul că imaginea noastră vizuală este cea care este, cît mai curînd să înțelegem cum putem noi să vedem un obiect diferit de ceea ce este el sau chiar să-l vedem într-un alt loc decît acela în care se află, de pildă într-o oglindă.

Ce formă să alegem pentru a caracteriza acest mod particular de a fi în lume? Cel mai bine ar fi, desigur, să dăm o definiție negativă plecînd de la modul nostru de a fi în lume. Vom spune deci că omul Greciei nu este despărțit de univers. Firește, grecii aveau cunoștință de existența unei „naturi umane” și nu au neglijat să cerceteze cu atenție trăsăturile caracteristice care-l deosebesc pe om de alte ființe, lucruri inanimate, animale și zei. Dar individualizarea prin aceste însușiri nu-l separă pe om de lume, nu duce la necesitatea de a opune universului, în întregul lui, o sferă de realitate ireductibilă la o alta și radical străină forme sale de existență: omul și gîndirea sa nu constituie un univers complet separat de restul lumii.

Referindu-se la înțeleptul din Antichitate, Bernard Groethuyesen scria că acesta nu uită niciodată lumea, că gîndește și acționează în relație cu cosmosul, că face parte din lume, că este el însuși cosmic (*Anthropologie Philosophique*, Paris, 1952, p. 80).

Despre omul grec se poate spune că, într-un mod mai puțin reflexiv și teoretic, este și el, în chip spontan, cosmic.

Cosmic nu înseamnă pierdut, rătăcit în univers, și totuși această implicare a ființei umane în lume presupune pentru individ o formă anume de raport cu el însuși și de relație cu cineva diferit de el însuși. Maxima oracolului de la Delfi, „Cunoaște-te pe tine însuși”, nu invită, cum am putea fi tentați să credem, la o retragere în sine pentru a găsi, prin intermediul introspecției și analizei, un eu ascuns, invizibil pentru altcineva și care s-ar realiza ca pur act de gîndire sau ca domeniu secret al identității personale. *Cogito*-ul cartezian, acel „gîndesc deci exist”, este tot atît de străin de conștiința de sine a omului grec pe cît este de experiența lui de viață. Nici una, nici cealaltă nu sînt date în interioritatea conștiinței sale subiective. Pentru oracol, „Cunoaște-te pe tine însuși” înseamnă: învață să-ți cunoști limitele, află că ești o ființă muritoare, nu încerca să te faci egalul zeilor. Lucrul acesta este valabil și pentru Socrate al lui Platon, care interpretează formula tradițională și îi conferă o semnificație filosofică nouă, făcînd-o să însemne: cunoaște ceea ce ești într-adevăr, ce anume din tine este tu însuși, cu alte cuvinte sufletul tău, *psyche*-ul tău. Nu este cîtuși de puțin vorba de a-ți îndemna interlocutorul să-și întoarcă privirile spre propria-i interioritate pentru a se descoperi în adîncurile propriului eu. Dacă există ceva incontestabil pe lume, acesta este tocmai adevărul de netăgăduit că ochiul nu se poate vedea pe el însuși; întotdeauna

trebuie să-ți așezi privirea pe un obiect situat în afara lui. În același fel, nu putem niciodată contempla „semnul” vizibil al identității noastre, chipul pe care-l oferim noi privirii altora, pentru ca aceștia să ne recunoască, decît dacă o facem căutînd în ochii altora oglinda care să ne trimită din exterior propria noastră imagine. Să-l ascultăm pe Socrate în dialog cu Alcibiade:

S: Ai înțeles, așadar, că înfățișarea celui ce privește ochiul răsare în privirea opusă precum într-o oglindă, pe care o numim pupilă, ca fiind modelul în mic al privitorului.

A: E adevărat ce spui.

S: În alt ochi, așadar, privindu-se și ațintindu-se în ce are acesta mai bun și îl ajută să vadă – iată cum se poate vedea ochiul pe sine (...), dar atunci, iubite Alcibiade, dacă sufletul vrea să se cunoască pe sine, oare nu către suflet se cade a privi, și mai cu seamă către acea așezare a sa unde este sădită virtutea sufletului, înțelepciunea, precum și către tot ce se potrivește a fi asemenea lui?¹

Care sînt aceste lucruri asemănătoare înțelepciunii? Forme inteligibile, adevăruri matematice sau, după pasajul, cu siguranță interpolat, la care face trimitere Eusebiu în *Pregătirea evanghelică* imediat după textul citat de noi mai sus, zeul, fiindcă „această parte a sufletului se aseamănă cu ceva divin, iar acel ce privește și cunoaște tot ce e divin într-însa – zeul lăuntric și cugetarea – se va cunoaște astfel și pe sine însuși în cel mai înalt grad posibil”². Dar oricare ar fi aceste obiecte ale privirii – sufletul unui alt om, esențele inteligibile, divinitatea –, sufletul nostru se poate cunoaște privind întotdeauna nu înăuntrul său, ci în afară, o ființă diferită de el, care-i este înrudită, așa cum ochiul poate vedea în afară un obiect luminat, datorită afinității naturale dintre lumină și privire, datorită similitudinii totale dintre subiectul care vede și obiectul care e văzut. În mod asemănător, ceea ce sîntem, chipul și sufletul nostru le vedem și le cunoaștem privind chipul și sufletul altuia. Identitatea fiecăruia în relația cu celălalt – prin încrucișarea privirilor și prin schimbul de cuvinte.

Încă o dată, ca și în teoria asupra percepției vizuale, Platon se dovedește un martor demn de luat în seamă. Chiar dacă, punînd sufletul în centrul concepției sale despre identitatea individuală, el va marca o cotitură ale cărei consecințe vor deveni cu timpul decisive, Platon nu iese din cadrul în care se înscrie reprezentarea greacă asupra individului. În primul rînd pentru că acest suflet, care este noi înșine, nu exprimă unicitatea ființei noastre, originalitatea ei fundamentală; dimpotrivă, în calitatea lui de *daimon*, el este impersonal și supra-personal și, deși face parte din noi, este dincolo de noi în măsura în

1. Platon, *Alcibiade*, 133 a-b, trad. rom. Sorin Vieru, în *Opere complete*, vol. I, Humanitas, București, 2001, p. 299 (n.t.).

2. *Ibidem*, 133 c, p. 300 (n.t.).

care menirea lui nu este de a veghea asupra condiției noastre de ființe umane, ci de a ne elibera de ea, integrându-ne în ordinea cosmică și divină. În al doilea rând, întrucît cunoașterea de sine și relația cu sine nu se pot stabili în chip direct, imediat, fiindcă rămîn închise în relația reciprocă de a vedea și de a fi văzut, dintre mine și celălalt, care constituie un element caracteristic al culturii rușinii și a onoarei, în opoziție cu cultura vinovăției și a datoriei. Rușine și onoare în locul sentimentelor de vinovăție și responsabilitate, care trimit cu necesitate în ființa muritoare la conștiința de sine intimă, individuală.

În acest caz trebuie să luăm în considerare un termen grecesc, *time*. El desemnează „valoarea” ce i se recunoaște unui individ, adică atît semnele sociale ale identității lui, numele, filiația, originea, condiția în interiorul grupului cu onorurile legate de aceasta, privilegiile și drepturile la care este îndreptățit să aspire, cît și superioritatea sa personală, ținînd totodată de calități și de merite (frumusețe, forță, curaj, noblețe a atitudinii, stăpînire de sine) care, strălucind în chipul, ținuta și atitudinea lui, fac vizibilă pentru toți ceilalți apartenența lui la elita de *kalokagathoi*, a celor frumoși și buni, și de *aristoi*, a celor mai buni.

Într-o societate a confruntării, unde pentru a obține recunoașterea trebuie să-ți învingi concurenții într-o neîncetată competiție pentru glorie, fiecare trăiește sub privirea celui alt și în funcție de această privire. Fiecare este ceea ce văd ceilalți în el. Identitatea unui individ coincide cu considerația socială de care se bucură: de la deriziune la elogiu, de la dispreț la admirație. Dacă valoarea unui om este în așa măsură legată de reputația sa, orice ofensă publică adusă demnității sale, orice acțiune sau cuvînt care atentează la prestigiul lui vor fi percepute de victimă, pînă cînd i se vor aduce reparații publice, ca o modalitate de umilire sau desființare a persoanei sale, a virtuții sale intime, vizînd degradarea lui. Cel care, dezonorat, nu este în stare să-l oblige pe cel ce l-a ofensat să dea socoteală pentru ultrajul adus este discreditat și renunță acum la *time*-ul său, la renume, la rang, la privilegii. Exclus din vechile structuri ale solidarității, respins de grupul semenilor săi, ce rămîne din el? Decăzut sub nivelul unui plebeu, al unui *kakos*, care, dimpotrivă, își are locul în rîndul oamenilor din popor, este, după vorbele lui Ulise, jignit de Agamemnon, un rătăcitor, fără patrie, fără rădăcini, un „venetic fără cîste și drepturi, un ins demn de dispreț, un om de nimic”¹. Astăzi am spune că acest om nu mai există, este un nimeni.

Ajunși în acest punct este necesar să ne referim la o problemă. Chiar și în Atena democratică a secolului al V-lea, valorile aristocratice ale competiției pentru glorie rămîn dominante. Rivalitatea se exercită

1. Homer, *Iliada*, 1, 293 și 9, 648, trad. rom. George Murnu, Cultura națională, 1944, pp. 15 și 173 (n.t.).

între cetățeni considerați egali pe plan politic. Ei nu sînt egali în calitate de deținători ai unor drepturi de care orice om ar trebui să beneficieze în mod natural. Fiecare este egal cu toți ceilalți în virtutea deplinei sale participări la problemele comune ale grupului. Dar, în afara acestor interese comune, pe lîngă domeniul public, există în comportamentul personal un spațiu privat în care individul este stăpînul jocului.

În raporturile cu comunitatea – afirmă Pericle în elogiul Atenei atribuit lui de Tucidide – și în privința suspiciunii reciproce în activitatea zilnică ne manifestăm liberi activitatea, fără să ne miniem pe vecin dacă face ceva după pofta inimii lui și fără să prevedem (prin legi) acțiuni supărătoare, care nu comportă o pedeapsă, dar sînt de nesuferit pentru alții. Ne facem fără să ne supărăm interesele particulare, nu călcăm legile, cînd chibzuim treburile publice, mai ales din respect pentru legi, dînd ascultare și oamenilor care sînt în orice împrejurare la conducere și legilor¹.

În *polis*-ul antic, individul are deci un spațiu al său propriu iar acest aspect privat al existenței sale se prelungește și în viața artistică și intelectuală, unde fiecare își afirmă propria covingere de a acționa diferit și mai bine decît predecesorii și semenii săi; în dreptul penal, unde fiecare este chemat să răspundă pentru propriile culpe, în funcție de gravitatea lor mai mare sau mai mică; în dreptul civil, cu instituția, de pildă, a testamentului; în domeniul religios, în care indivizii se raportează, prin practica cultului, la divinitate. Acest individ nu se prezintă însă niciodată ca depozitar al unor drepturi universale inalienabile, nici ca persoană în sensul modern al cuvîntului, dotată cu o viață interioară specifică, cu o lume secretă a subiectivității sale, cu fundamentalitatea unicitate a eului său. Este vorba despre o expresie esențialmente socială a individului, marcată de dorința de a deveni faimos, de a dobîndi în ochii semenilor, prin modul său de viață, prin meritele și generozitatea sa, destulă faimă pentru ca viața lui să se transforme într-un bine al întregii cetăți, dacă nu al întregii Grecii. Astfel, în confruntarea cu problema morții, individul nu poate conta pe o supraviețuire dincolo de mormînt analoagă condiției sale de ființă vie, în unicitatea ei, ori sub forma unui suflet unic, aparținîndu-i în exclusivitate, sub forma propriului trup reînviat. Pentru niște creaturi efemere, sortite degradării prin îmbătrînire și morții, ce cale există pentru a-și păstra în posteritate numele, faima, imaginea tinereții și frumuseții, curajul viril și superioritatea care le-au fost proprii? Într-o civilizație a onoarei, unde fiecare se identifică în timpul vieții cu ceea ce alții văd și spun despre el, în care exiști pe măsura faimei pentru care ești onorat, continui să exiști doar dacă această faimă îți supraviețuiește,

1. Tucidide, *Războiul peloponesiac*, trad. rom. N.I. Barbu, Editura Științifică, București, 1966, 2, 37, 2-3, p. 256 (n.t.).

nepieritoare, în loc să dispară în anonimatul uitării. Pentru omul grec, nemurirea este conferită de prezența permanentă în memoria socială a celui care a părăsit lumea luminii. Așadar, memoria colectivă, în cele două forme consacrate ale ei – continua reevocare prin intermediul cânturilor poezilor, transmise neîntrerupt din generație în generație, și memoria funerară, prezentă veșnic deasupra mormintelor – operează ca un organism ce asigură unor indivizi privilegiul supraviețuirii în calitate de mort glorios. În locul sufletului nemuritor, gloria nepieritoare și regretul etern al celor ce-ți supraviețuiesc; în locul paradisului rezervat celor drepecți, certitudinea unei permanente prezențe în existența socială a celor vii, pentru acela care a știut s-o merite.

În tradiția epică, războinicul care, asemenea lui Ahile, alege viața scurtă și se dedică în întregime faptelor de vitejie, căzînd în floarea vîrstei pe cîmpul de luptă, dobîndește pentru totdeauna, datorită „morții frumoase”, o dimensiune eroică, pe care uitarea nu o poate atinge. O temă reluată de colectivitate, așa cum a arătat Nicole Loraux, cu predilecție în orațiile funebre închinete cetățenilor care au ales să moară pentru patrie. Cîtuși de puțin opuse, moartea și nemurirea se conjugă și se întrepătrund în persoana acestor bărbați curajoși, a acestor *agathoi andres*. Încă din secolul al VII-lea, Tyrtaios îl va celebra ca „bogăție comună pentru cetate și pentru întregul popor” pe luptătorul care a știut să rămîna neclintit în prima linie. Pe cel ce cade în lupta cu dușmanul „toți îl cinstesc, deopotrivă tineri și bătrîni” și, „deși se află sub pămînt, a devenit nemuritor” și întreaga cetate cuprinsă de durere îl plînge¹. La începutul secolului al IV-lea, Gorgias, la rîndu-i, nu pierde prilejul de a-și satisface gustul pentru antiteze în această paradoxală alăturare a ideii de moarte și nemurire: „Deși ei sînt morți, regretul după prezența lor nu a murit o dată cu ei, ci este nemuritor, deși ei sălășluiesc în trupuri care nu sînt nemuritoare, acest regret după cei ce nu mai sînt în viață nu încetează să trăiască”. În *Epitaful* dedicat soldaților atenieni căzuți în apărarea Corintului în lupta împotriva spartanilor (395-386), Lysias reia această temă și o dezvoltă într-o formă mai bine argumentată:

Dacă, după ce am scăpat de pericolele luptelor, am putea deveni nemuritori, s-ar putea înțelege de ce viii îi plîng pe morți. Dar, în realitate, trupul nostru este biruit de boli și de bătrînețe, iar geniul în ale cărui mîini se află soarta noastră nu se lasă înduplecat. De aceea trebuie să-i socotim fericiți între oameni pe acei eroi care și-au sfîrșit zilele luptînd pentru cauza cea mai nobilă și cea mai măreață și care, fără să aștepte o moarte naturală, au ales moartea cea mai frumoasă. Amintirea lor nu poate îmbătrîni și onorurile datorate lor sînt prilej de invidie

1. În *Filosofia greacă pînă la Platon*, fragm. 5, trad. rom. Simina Noica și Adelina Piatkowski, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979, vol. I, partea I, p. 89 (n.t.).

pentru toți oamenii. Firea cere să-i plîngem ca pe niște muritori, dar virtutea lor cere să-i cîntăm ca pe nemuritori [...]. Eu unul consider moartea lor fericită și-i invidiez pentru ea. Dacă venirea noastră pe lume are o semnificație, aceasta contează doar pentru aceia dintre noi care, primind de la soartă un trup muritor, au lăsat o amintire nemuritoare a valorii lor.

Retorică? În parte, cu siguranță; dar cu siguranță nu numai retorică. Argumentația găsește forță și suport într-o configurare a identității unde fiecare individ apare inseparabil de valoarea socială care-i este atribuită de comunitatea cetățenilor. În ceea ce face din el o ființă individuală, omul grec este integrat în social, așa cum este integrat și în cosmos.

De la libertatea anticilor la cea a modernilor, de la democrația antică la cea actuală, de la cetățeanul *polis*-ului la omul drepturilor, de la Benjamin Constant la Moses Finley și la Marx, s-a schimbat o întreagă lume. Dar nu este vorba doar de o transformare a vieții politice și sociale, a religiei, a culturii; omul însuși nu a rămas cel care a fost, nici în felul lui specific de a fi, nici în raporturile sale cu ceilalți și cu lumea.

Jean-Pierre Vernant

Omul și economia

Claude Mossé

În *Politica*, Aristotel a definit omul grec prin cunoscuta formulă *zoon politikon*, animal politic. Traducerea limitează însă sensul dat de filosof acestei formule; prin ea, Aristotel voia să spună că ceea ce-l deosebește pe grec de alți oameni este faptul că trăiește în sînul acelei forme de organizare superioară care este cetatea. Dar caracteristic cetățeanului era tocmai faptul de a avea *arete politike*, adică însușirea care-i permitea rînd pe rînd să guverneze (*archein*), să fie guvernat (*archesthai*) și să participe la deciziile luate de ansamblul comunității civice. *Oikonomikê*, știința a ceea ce se numește *oikonomia*, este în primul rînd arta de a gestiona bine propria *oikos*, gospodărie; ceea ce noi numim economie, adică ansamblul fenomenelor privitoare la producția și schimbul de bunuri materiale, nu-și dobîndise pe timpul grecilor antici autonomia care o caracterizează în lumea modernă începînd cu secolul al XVIII-lea. După cum subliniază Karl Polanyi, economicul era încă *embedded*, integrat socialului și politicului.

Tocmai aceasta face ca sarcina istoricului care încearcă să situeze omul grec într-un context economic și să-l descopere, dincolo de *homo politicus* al filosofilor, pe *homo oeconomicus*, cel care producea, schimba, administra, chiar specula cu intenția de a acumula bunuri și avere sau de a-și asigura subzistența cotidiană, să fie riscantă. Riscantă nu numai pentru că sursele de care dispunem sînt fragmentare și nu ne permit să reconstituim cu precizie activitățile economice variate ce caracterizează universul cetății grecești, mai ales fiindcă grecii, neparînd aceste activități de un întreg mod de viață din care ele, în diversitatea lor, făceau parte integrantă, nu au simțit nevoia de a le descrie. Sau, mai degrabă, s-au străduit să descrie singura activitate care, alături de război și de politică, li se părea demnă de omul liber, adică munca pămîntului. Și dacă, așa cum se va vedea în continuare, despre meșteșuguri și comerțul maritim avem informații mai precise, susceptibile de a ne clarifica ceea ce obiectele provenind din săpături (fragmente de ceramică, monede etc.) ne fac să intuim, aceasta se întîmplă fiindcă respectivele activități au cunoscut la Atena, în special în secolul al IV-lea, o dezvoltare importantă, provocînd uneori litigii,

de exemplu între cei care se ocupau de comerțul maritim, ce au dus la procese ale căror pledoarii au ajuns pînă la noi.

Este deci necesar să repetăm, fiindcă lucrul pare *a priori* paradoxal: lumea greacă era o lume citadină, viața urbană ocupa un loc esențial, și totuși agricultura constituia principala activitate a majorității membrilor comunității civice. Chiar în cetăți ca Atena, Corint, Milet sau Siracuza, pămîntul era cel care asigura în primul rînd mijloacele de trai pentru toată lumea. Lumea greacă a epocii arhaice și a celei clasice era în primul rînd și mai presus de orice o lume rustică, ceea ce explică importanța de-a lungul istoriei a problemelor agrare și a conflictelor provocate de problema proprietății, care sfîșiau cetățile. Idealul autarhic, care în secolul al IV-lea va fi susținut de filosofi în construcțiile lor utopice, traduce exact această realitate: omul grec trăia în primul rînd din producția pămîntului propriu și buna funcționare a cetății cerea ca toți cei care făceau parte din comunitate să aibă pămînt. Legătura dintre cetățean și pămîntul lui era atît de importantă, încît în numeroase cetăți proprietarii erau singurii cetățeni și pretutindeni doar cetățenii aveau dreptul să fie proprietari de pămînt.

Cu toate acestea, pămîntul lor nu era fertil, iar lumea greacă a depins întotdeauna, în privința aprovizionării cu cereale, de importurile din Egipt, Cirenaica și de la Pontul Euxin. Numai unele cetăți din Pelopones și cetățile coloniale din Apus aveau o producție de cereale suficientă pentru a le acoperi necesitățile. Totuși, pretutindeni oamenii se străduiau să smulgă din solul relativ arid, pe lângă fructele și legumele specifice țărilor mediteraneene, un pic de grîu și de orz. Doar vița-de-vie și măslinul constituiau sursele unei producții mai importante, permițînd realizarea unui surplus ce putea fi exportat. Dar dincolo de aceste considerații foarte generale, de ce alte elemente dispunem pentru a încerca să conturăm fizionomia țăranului grec?

Unele reprezentări de pe vase ceramice și de pe anumite teracote ne permit să-i observăm pe țărani la muncă, împingînd un rudimentar plug de lemn cu corp dințat, cu sau fără brăzdar metalic, culegînd măslinile sau storcînd strugurii. Aceste informații nu ne dau totuși nici un indiciu precis asupra statutului social al celor ce se dedicau unor asemenea activități. Ar trebui să consultăm izvoare literare. Din fericire, din motivele menționate mai sus, viața rurală i-a inspirat pe cel puțin trei dintre cei mai cunoscuți scriitori din Grecia antică. Este vorba în primul rînd de marele poem al lui Hesiod, *Munci și zile*, calendar religios care, deși revelează criza extrem de gravă a lumii grecești spre sfîrșitul secolului al VIII-lea, care anunță luptele violente ce vor însingera istoria secolului următor, descrie în același timp viața cotidiană a țăranului beoțian, relațiile amicale sau ostile pe care le întreține cu vecinii, diferitele îndeletniciri care-i marchează anul. Prima dintre ele este timpul arăturilor, cînd țăranul înhamă boii la plug și pregătește terenul pentru semănat. Apoi vine vremea cînd „al cocorilor

tipăt care răsună-n înalturi, în fiecă an dinspre nouri” te vestește „că e timpul să ari și anunță ploioasa vreme de iarnă”¹. Iarna reprezintă pentru țărani răgazul de a-și repara uneltele. Atunci oamenii și animalele trăiesc închise în casă pentru a scăpa de suflul crivățului, vîntul înghețat de nord care vine din Tracia. Dar în momentul cînd înflorește castanul și cîntă greierul vin bucuriile verii:

Carnea de capră-i mai grasă, mai bun este vinul atuncea
Mai pofticioasă-i femeia, mai slabi de virtute-s bărbații,
Sirius vlaga le seacă, sleiește genunchiul și capul
Arșița carnea le-o coace; e vremea să caute-acuma
Stînci dătătoare de umbră și vinul vestit de la Biblos
Turtă gustoasă și lapte de capră deja-nțarcată,
Carnea junicii crescută-n pădure și nefătătoare,
Iezii-ntii născuți².

Dar atunci ei trebuie să se îngrijească să pună recolta la păstrare și să poruncească sclavilor „să macine grîul sacru al Demetrei”. După care se pun grînele în vase ce vor fi așezate în casă, se strîng în hambar furaje și paie pentru animale. În fine, urmează momentul culesului viei și al fabricării vinului, „dar al lui Dionysos cel bogat în bucurii”.

Poemul lui Hesiod a fost adeseori interpretat ca un strigăt de revoltă împotriva „regilor avizi de daruri”, ca expresie a sărăciei țăranilor din Beoția de la sfîrșitul secolului al VIII-lea și este foarte adevărat că există în poem numeroase aluzii la mizeria și la foametea acelor care, fiindcă nu au muncit cum trebuie și și-au neglijat datoriile față de zei, sînt nevoiți să se îndatoreze la vecini sau să cerșească. Viața rurală descrisă în poem este însă aceea a unei gospodării destul de înstărite. Servitorii sînt numeroși, diferitele recolte sînt depozitate cu grijă în hambare. În plus, interlocutorul imaginar sau real al poetului, acel frate căruia i se adresează, dispune de un surplus pe care, atunci cînd vine momentul să ia drumul mărilor, îl încarcă pe o corabie mare. Desigur, navigația este periculoasă, dar reprezintă totodată o sursă de cîștig și cel care o practică își poate mări astfel averea. Din poem se desprinde prin urmare imaginea unui țăran relativ înstărit, despre care e greu de știut dacă corespunde unei realități datate și localizate cu precizie sau unui ideal ce se inspiră din realitate pentru a construi o reprezentare a vieții țărănești mai apropiată de exigențele zeilor.

La distanță de trei secole de Hesiod, poetul comic Aristofan ne prezintă o imagine puțin diferită. Nu mai este vorba despre Beoția, ci despre Atena în timpul războiului peloponesiac, cînd satele erau frecvent devastate de incursiunile armatelor peloponesiace. Ca și țăranul lui Hesiod, cel al lui Aristofan – ne gîndim la Diceopolis din *Aharnienii* –

1. Hesiod, *Munci și zile*, trad. rom. Dumitru T. Burtea, Univers, București, 1973, p. 72 (n.t.).

2. *Ibidem*, p. 76 (n.t.).

nu este un sărăntoc, un *ptochos*. Și el are cîțiva sclavi și, deși războiul l-a condamnat să se refugieze în oraș, în spatele zidurilor, totuși regretă satul care „nu mi-a zis niciodată «cumpără carbunele, oțetul, uleiul», care nu cunoștea cuvîntul «cumpără», ci îmi aducea totul singur”. Cît despre Strepsiade, care a comis greșeala de a se însura cu o fată de la oraș, acesta evocă cu nostalgie, în *Norii*, viața lui de țaran de altădată, „așa fericit”, „în largul meu”, „bogat în stupi fiind de albine, în untdelemn și oi alese” și timpurile cînd „mirosea a must, a lînă, a corlată de stîină cu belșug de cașuri”¹. Este o imagine idilică a unei vieți rustice, care trebuie să fi fost mai puțin ușoară și prosperă decît pretindea poetul comic, dar care oglindește totuși o realitate: importanța, într-o cetate ca Atena, a țăranilor, a acestor *autourgoi*, proprietari care-și lucrau efectiv pămîntul în condiții adesea dificile, chiar dacă dispuneau de ceva sclavi pentru muncile mai grele. Tocmai acești proprietari mici și mijlocii formau masa populației cetății și din rîndurile lor se recrutau soldații din infanteria grea (hopliți) pe care se sprijinea siguranța cetății. Mai rămîne să ne întrebăm în privința ariei de extindere geografică a acestui personaj și în același timp asupra duratei reale a societății țărănești în istoria greacă. Încă o dată, în mod firesc, Atena oferă modelul. Emancipați prin reformele lui Solon, țăranii greci au constituit de fapt baza democrației care s-a instaurat pe timpul lui Clistene și s-a consolidat în vremea lui Efialte și Pericle. Rămîn, desigur, întrebări în legătură cu repartizarea pămîntului și cu modul de viață al populației rurale. Cercetările mai recente atestă o mare fărîmîțare a pămîntului Atticii, chiar dacă această fărîmîțare nu înseamnă neapărat absența marilor proprietăți care adună în mîinile unui singur individ bunurile unei întregi deme² sau ale mai multora. Puține studii întreprinse asupra vieții la țară în Grecia ne permit să deducem existența unor ferme izolate. Instalarea grupată în sate, care constituiau de regulă centrul unei deme, pare să fi fost forma predominantă a comunităților agrare, care corespunde bine unor caracteristici ale peisajului mediteranean. În ciuda afirmațiilor lui Diceopolis în *Aharnienii*, această societate rurală nu este complet autarhică. Într-o altă comedie a lui Aristofan, eroul, și el un țaran, îl trimite pe sclav să-i cumpere făină. Ceea ce am spus înainte despre necesitatea de a importa cereale implică de fapt că numeroși țărani nu recoltau destul grîu pentru a-și satisface nevoile proprii și nevoile propriului *oikos*, femei, copii și sclavi.

Dar teatrul lui Aristofan, ca și însemnările lui Tucidide arată că războiul peloponesiac a dat o lovitură grea micilor proprietari agricoli, obligîndu-i să-și abandoneze casele și pămînturile. Din acest punct de

vedere sînt semnificative ultimele comedii ale lui Aristofan, *Adunarea femeilor* și *Plutos*. Praxagora, revoluționara care vrea să încredințeze puterea femeilor, justifică punerea în comun a tuturor bunurilor amintindu-i pe cei ce nu au nici măcar o bucată de pămînt unde să-și facă mormîntul. Iar Cremillos, țăranul din *Plutos*, ceartă Sărăcia pentru mizeria în care-i ține pe țăranii ce n-au drept îmbrăcăminte decît zdrențe și drept hrană decît „frunze uscate de napi”. Totuși, la Atena sărăcia țărănească nu duce la revendicări revoluționare, cum ar fi împărțirea pămîntului și ștergerea datoriilor, întîlnite în alte părți în lumea greacă. Astăzi nu se mai susține teza conform căreia războiul peloponesiac ar fi provocat în Grecia un fenomen de concentrare a pămînturilor, deși un fragment din *Economicul* arată că era posibil să speculezi cu pămîntul, să-l cumperi înțelenit și să-l revinzi după ce l-ai transformat în pămînt arabil, așa cum face tatăl lui Iscomahos, interlocutorul lui Socrate.

De fapt, dacă pentru micul proprietar din Attica agricultura constituia un mijloc de a-și asigura subzistența cotidiană, pentru proprietarul unei moșii mai mari ea putea fi o sursă de venituri. Așa cum am mai spus, de cele mai multe ori marea proprietate în Grecia era formată din loturi răspîndite fie în interiorul aceleiași deme, fie în două deme vecine. Există, desigur, proprietăți mai mari decît cea pe care o descrie Xenofon în *Economicul*, cel de-al treilea izvor privitor la viața rurală din Grecia, sau decît cea a lui Fenippos, proprietarul pe care-l cunoaștem prin intermediul unei pledoarii juridice din corpusul lui Demostene. În timp ce proprietarul unor loturi individuale, răspîndite în mai multe locuri, încredința exploatarea acestora unor sclavi de încredere, care, după încheierea recoltatului, vărsau stăpînului lor *apoforă*, în natură sau în bani, proprietarul unei moșii mai mari, constituite dintr-o singură bucată, avea nevoie de o echipă de lucrători proveniți din rîndul sclavilor, sub conducerea unui administrator, de cele mai multe ori sclav și el. Știm, de altfel, dintr-un fragment din *Memorabilia* aceluiași Xenofon, că un om liber putea să fie silit de sărăcie să accepte acest tip de muncă. Tipul *kalokagathos* din *Economicul* reprezintă, evident, imaginea ideală a cetățeanului proprietar perfect și, în afară de aluziile la speculațiile tatălui, nu rezultă că buna gestionare a moșiei ar avea ca scop vreo ambiție de a obține profituri din comercializarea produselor proprietății. Recolta de cereale, de struguri și de măsline este destinată păstrării în rezervele casei lui Iscomahos. Totuși acesta, asemenea lui Critobullos, primul partener de dialog al lui Socrate, este un cetățean bogat care trebuie să ofere concetățenilor săi din demă produsele necesare sacrificiilor, să participe la dări și să plătească *esforai*, cheltuieli la care sînt supuși cei mai bogați, ceea ce înseamnă că o parte din recoltele de pe proprietățile agricole aduceau cîștiguri bănești. Discursul împotriva lui Fenippos confirmă că pentru un mare proprietar agricultura putea constitui o sursă de venituri

1. Aristofan, *Norii*, trad. rom. Demostene Botez și Ștefan Bezdechi, în *Teatru*, ESPLA, București, 1956, p. 326 (n.t.).

2. Subdiviziune administrativ-teritorială în Grecia antică (n.t.).

confortabile. Fenippos își vindea grâul, lemnul, vinul, profitînd pînă și de dificultățile de aprovizionare pe care le va avea Atena pe la sfîrșitul anilor '30 ai secolului al IV-lea, pentru a specula asupra prețului la ultimele două mărfuri. Poate că este însă vorba de un fenomen nou, caracteristic sfîrșitului de secol; vom reveni asupra lui.

Modelul atenian, caracterizat prin prezența unei mase rurale preponderante de proprietari – un comentariu al lui Dionysos din Halicarnas lasă să se înțeleagă că numai 5.000 de atenieni din 25.000-30.000 de cetățeni cîți număra cetatea la începutul secolului al IV-lea nu erau proprietari de pămînt –, era cu siguranță răspîndit într-o mare parte a lumii grecești. Ampla mișcare de colonizare începută spre jumătatea secolului al VIII-lea și prelungindu-se de-a lungul a două secole a avut drept rezultat crearea de noi cetăți în care *chora*, pămînturile, erau împărțite între coloni, adesea alungați de *stenohoria*, sărăcia pămîntului, din cetățile lor de origine. Cercetările întreprinse de arheologi în Italia meridională, în Sicilia și în Crimeea, în special cu ajutorul fotografiei aeriene, au încercat să clarifice modul de distribuire a pămîntului în fiecare dintre aceste cetăți coloniale. Textele mai tîrzii, cum ar fi decretul de înființare a coloniei Brea, de pe malul Adriaticii, sau povestea întemeierii cetății Thurioi, în Italia meridională, relatată de istoricul Diodor din Sicilia, au arătat importanța acestei distribuirii a pămînturilor încredințate unor funcționari speciali, geometri și „geonomi”. De aici au rezultat totuși multe probleme. Colonii lucrau pe propriile lor *kleroi*, loturi de pămînt, sau le dădeau în arendă băștinașilor mai mult sau mai puțin aduși la sclavie, cum ar fi cilirii din Siracuza, mulțumindu-se apoi să le perceapă o arendă? În orice caz, tocmai asta trebuie să se fi întîmplat cu cleruhiile ateniene, colonii militare instalate de Atena pe teritoriile unor aliați recalcitranți. În legătură cu colonii stabiliți la Mytilene, în insula Lesbos, după supunerea locuitorilor care încercaseră să se sustragă alianței ateniene, Tucidide precizează că „locuitorii Lesbosului vor continua să-și lucreze singuri pămîntul, obligîndu-se să plătească cleruhiilor o sumă anuală de două mine pentru fiecare lot”.

În afara lumii coloniale, numeroase cetăți trebuie să se fi bazat pe proprietarii agricoli. Altfel ar fi greu de înțeles importanța revendicărilor de împărțire a pămînturilor în loturi care vor sfîșia cetățile din secolul al VII-lea pînă în secolul al IV-lea și chiar mai tîrziu. Dacă Atena va cunoaște, după cum am văzut, un relativ echilibru în toată această perioadă datorită reformelor lui Solon, în alte părți lucrurile se vor petrece altfel. Mișcările ce vor duce, între jumătatea secolului al VII-lea și sfîrșitul celui de-al VI-lea, la nașterea tiranilor în cea mai mare parte a lumii grecești par legate tocmai de împărțirea nedreaptă a proprietăților funciare iar *demos*-ul, pe care, conform tradiției, se sprijinea cea mai mare parte a acestor tiranii, era mai presus de orice un *demos* rural. De altfel, nu e întîmplător că învățații, care de la

sfîrșitul secolului al V-lea vor elabora proiecte ale cetății ideale, se vor ocupa în primul rînd de organizarea *chora*-ei și de împărțirea pămîntului. Pe de altă parte, Aristotel vedea în ceea ce un istoric contemporan a numit „republica țăranilor” modelul de cetate cel mai apropiat de cetatea ideală.

Dar gînditorii politici ai secolului al IV-lea citau drept exemplu între cetățile lumii reale și pe aceea ce li se părea că ar avea cele mai bune legi și cea mai bună organizare socială, Sparta. Sparta era însă și ea o cetate de proprietari de pămînturi care nu erau țărani. Cei care cultivau pămînturile în Laconia și în Messena erau iiloții, țărani reduși la starea de sclavie și pe care restul grecilor îi socoteau sclavi, dar niște sclavi diferiți de cei știuți din cetățile lor. Avînd aceeași origine, și vorbind aceeași limbă, iiloții reprezentau pentru spartani un pericol permanent și revoltele lor au marcat istoria cetății lacedemoniene. În legătura cu ei există numeroase aspecte obscure. Nu se știe, mai ales, dacă taxa pe care o plăteau stăpînitorilor era proporțională cu recolta obținută sau fixă, dacă erau izolați în *kleroi* aparținînd stăpînitorului lor sau formau comunități în cadrul satelor. Messenienii se vor elibera de stăpînirea spartană în secolul al IV-lea, cu ajutorul tebanului Epaminonda. Iiloții din Laconia vor rămîne în schimb sub dominația lor, cu excepția acelor care în timpul revoluției spartane din secolul al III-lea au fost eliberați pentru a furniza regilor reformatori soldații de care aveau nevoie ca să-i înfrunte pe macedoneni și pe aliații lor ahei.

Astfel, liber sau dependent, omul grec ne apare în primul rînd ca un țăran care-și lucrează propriul pămînt sau pămîntul altcuiva mai puternic decît el ori care și-l încredințează pe al său altora spre a-l cultiva, dar legat în orice caz de munca agricolă sau, în cazul cetăților din Eubeea sau Tesalia, de creșterea animalelor, în special a cailor. Legătura dintre cetate și pămînt nu era doar de natură economică. Era, de asemenea, o legătură religioasă și, în cea mai mare parte a cetăților grecești, una politică, fiindcă nu numai că cetățenii puteau fi proprietari, dar adesea trebuia să fii proprietar ca să fii cetățean.

Se înțelege atunci de ce meseriile artizanale au fost considerate de mai mică importanță. În *Economicul*, Xenofon îi atribuie lui Socrate următoarele:

Meseriile artizanale nu sînt prețuite și este chiar firesc ca în cetăți să nu aibă nici o căutare. Distrug trupul muncitorilor care le exercită și pe al celor care îi conduc, obligîndu-i să ducă o viață casnică, sedentară, așezați în umbra atelierului, și să-și petreacă uneori întreaga zi lîngă foc. Și fiind trupurile lor atît de înmuiate, sufletele lor devin mult mai lașe. Și mai ales aceste meserii, numite artizanale, nu le mai lasă nici un pic de timp liber ca să se ocupe de cetate și de prieteni, astfel că acela care le practică devine un ins meschin fie în relațiile cu prietenii, fie în ajutorul pe care-l dă patriei. De aceea, în unele cetăți, în special în cele care trec

drept războinice, se merge pînă acolo încît li se interzice tuturor cetățenilor să practice meserii artisanale.

Evocînd această interdicție, Xenofon se gîdea doar la Sparta sau exprima o dorință care era aceea a întregii *intelligenței* aristocratice, confruntată cu o realitate complet diferită? Nu există totuși nici o îndoială că în unele cetăți existau în comunitatea civică și artizani. Desigur însă că lucrurile nu au stat întotdeauna așa. În poemele homerice, *demiourgoi* apar ca specialiști care merg de la un *oikos* la altul pentru a-și oferi serviciile în schimbul unei plăți, evident în natură. Erau deci străini de comunitatea formată în cetatea în curs de constituire. De asemenea, trebuie să ne gîndim că o parte din ceea ce noi numim muncă artizanală se făcea atunci în cadrul *oikos*-ului. Este suficient să ne amintim de patul pe care Ulise l-a făcut cu propriile mîini sau de indicațiile lui Hesiod despre cum se face un plug. Chiar și stofele erau toarse și țesute în casă de către gospodină și slujnicele sale. Totuși, unele meserii vor deveni curînd treaba meșterilor specializați: în primul rînd prelucrarea metalelor, cea a lutului, a pielii și, în cetățile cu ieșire la mare, construirea navelor. Și apoi, firește, prelucrarea pietrei și a marmurei cînd cetățile vor începe să construiască monumente religioase și publice împodobite cu basoreliefuri și statui.

Și de data aceasta, desigur, informațiile noastre în legătură fie cu statutul meșteșugarilor, fie cu importanța activității lor sînt mai bogate în ceea ce privește Atena. Foarte devreme Atena devine un centru important pentru industria ceramicii, după cum o dovedesc vasele mari de la Dipylon. Dar o artă a meșteșugurilor din ce în ce mai importantă se dezvoltă în perioada tiraniei Pisistratilor la Atena, datorită politicii tiranilor care vor întreprinde un vast program de construcții publice, vor bate primele monede și, ca urmare, vor începe exploatarea sistematică a zăcămintelor de plumb argenter din Laurion și, în fine, vor inaugura o politică navală care o va anticipa pe aceea reluată în secolul următor de Temistocle și Pericle. Nu e întîmplător deci că în cea de-a doua parte a secolului al VI-lea ceramica attică, mai întîi cea cu decorațiuni negre, apoi cea cu decorațiuni roșii, și-a făcut apariția pe tot țărmul mediteranean, detronînd-o definitiv pe cea de Corint. Cîți meșteri existau atunci la Atena și care era condiția lor? Este greu de răspuns la această întrebare. S-a emis ipoteza că în secolul al V-lea, moment culminant în producția de vase cu decorațiuni roșii, nu existau mai mult de 400 de muncitori ceramiști. Am vorbit înainte de cei aproximativ 5.000 de locuitori lipsiți de pămînt la începutul secolului al IV-lea, dar nu toți aceștia erau neapărat meșteșugari sau negustori. Pe de altă parte, foarte mulți dintre acești meșteșugari erau cu siguranță străini veniți la Atena pentru a-și exercita meseria, atrași de avantajele oferite de o cetate bogată și puternică. După tradiție, Solon ar fi fost promotorul unui apel la mîna de lucru străină. Nu

trebuie să uităm că o parte a acestei mîini de lucru artisanale era formată din sclavi care lucrau cu stăpînii lor în ateliere sau pe șantiere de construcții publice. Activitățile meșteșugărești asupra cărora avem informații mai ample sînt acelea care, într-un fel sau altul, se aflau sub controlul cetății, de pildă construcțiile publice. S-au păstrat numeroase calcule care ne permit să urmărim îndeajuns de aproape organizarea muncii. Hotărîrea de a construi un edificiu public religios sau civil depindea de fapt de un vot al adunării populare. O comisie de efori stabilea clauza de construire și încheia o serie de contracte exclusive cu antreprenorii. Un proiect descriptiv, *syngraphe*, era prezentat înaintea adunării. Dacă acesta era aprobat, erau numiți unul sau mai mulți arhitecți însărcinați să coordoneze diferite operațiuni. Așa au fost desemnați Callicrates și Ictinos pentru Parthenon și Callicrates singur pentru zidul lung care leagă Atena de Pireu. Acești arhitecți primeau un salariu cu puțin mai mare decît cel primit de meșterii calificați recrutați de ei pentru munca de pe șantier: pietrari, sculptori, zidari, fierari. Această uniformizare de salarii, de cele mai multe ori calculate global pentru o anumită lucrare, care nu numai că îl deosebea prea puțin sau deloc pe arhitect de muncitor, dar și pe cetățean sau pe străin de sclav, este semnificativă; ea atestă faptul că munca era considerată nu o îndeletnicire măsurabilă ca atare și producătoare de bunuri, ci un „serviciu”. Nu întîmplător, același cuvînt, *misthos*, indica salariul pentru o activitate publică, inclusiv serviciul militar, și pentru o muncă productivă și nu întîmplător valoarea acestor *misthoi* diferite era sensibil apropiată, variînd cel mult de la 1 la 3: de la trei oboli¹ pentru salariul judecătorului pînă la o drahmă, o drahmă și jumătate pentru cel al slujbașului ce răspundea de pritanu sau al arhitectului. Inscriptiile ne permit să măsurăm locul cetățenilor, al străinilor și al sclavilor printre muncitorii care lucrau pe șantierele de construcții publice. În anul 409, pe șantierul de la Erechteion găsim, printre cei 71 de participanți la lucrări, 20 de cetățeni, iar printre muncitorii care restaurau coloanele, 7 cetățeni, 6 străini și 21 de sclavi. În anul 329, pe șantierul de la Eleusis, 9 cetățeni din 27 de antreprenori și 21 de cetățeni din 94 de muncitori calificați. Ceilalți sînt străini sau sclavi. Aceștia din urmă lucrau alături de stăpînii lor, primind în principiu aceeași simbrerie, din care o parte îi revenea stăpînului. Unii erau fără îndoială sclavi publici, cărora municipalitatea le acorda o indemnizație de hrană.

Sclavii constituiau în schimb principala forță de muncă din minele de la Laurion. După cum am văzut, exploatarea minelor a început într-o perioadă foarte veche, dar s-a dezvoltat mai sigur începînd cu jumătatea secolului al VI-lea, cînd Atena a început să bată monedă, ce va deveni una dintre cele mai apreciate în bazinul Mării Egee. După secolul al V-lea, o dată cu descoperirea bogatelor zăcămintele din Maroneia,

1. Monedă antică grecească de argint (n.t.).

industria mineritului cunoaște o dezvoltare ce se va opri numai în ultimii ani ai războiului peloponesiac, când spartanii vor ocupa fortăreața de la Deceleia, ceea ce va favoriza fuga a 20.000 de sclavi ce lucrau în mine și în atelierele de suprafață.

Exploatarea ceva mai intensă a minelor nu se va relua înainte de a doua jumătate a secolului al IV-lea și tocmai pentru această perioadă îi cunoaștem mai bine funcționarea. De fapt, minele erau proprietatea statului, care le încredința unor particulari în schimbul unei cote-părți. Cel puțin așa rezultă din inscripții, aproape toate datînd din cel de-al treilea sfert al secolului al IV-lea și indicînd calculele făcute de agenții de licitație, funcționari însărcinați cu atribuirea concesiunilor. S-a afirmat uneori că existau mine particulare, dar în această privință lipsesc datele precise. În schimb, un studiu recent a demonstrat că adesea concesionarii erau oameni ale căror bunuri patrimoniale se aflau în așezările vecine districtului minier. Rămîn totuși numeroase puncte obscure în ceea ce privește natura cotei-părți plătite de concesionari și frecvența plăților. Pare în schimb sigur că administrarea minelor a reprezentat pentru concesionari o sursă de câștiguri importante, cu atît mai mult cu cît cota-parte pe care aceștia o plăteau era în general foarte modestă. Dintre cele 76 de prețuri de închiriere pe care le cunoaștem grație inscripțiilor, 22 sînt de 20 de drahme, iar 30 de 150 de drahme. Pe de altă parte, Demostene vorbește despre o concesiune care cuprinde trei grupe separate și a cărei valoare totală atinge trei talanți. Dar interpretarea textului nu este sigură. În opusculul *Despre profituri*, Xenofon evoca exemplul a trei atenieni bogați, Nicias, Hiponicos și Filomonide, care obțineau importante venituri din închirierea sclavilor mineri. Nicias era cunoscutul om politic și strateg al războiului peloponesiac, care va muri în timpul expediției din Sicilia. În secolul al IV-lea, descendenții lui figurează printre concesionarii de mine, ceea ce ne face să presupunem că nu se mulțumea doar să închirieze sclavi, ci că avea chiar dobînzi din exploatarea minelor. Hiponicos, fiul lui Callias, aparținea uneia dintre familiile cele mai bogate din Atena. În secolul al IV-lea, un urmaș al său deține proprietăți în Besa, în bazinul minier. Listele concesionarilor, ca și pledoariile oratorilor dovedesc că cea mai mare parte dintre ei obțineau venituri din domeniul minier, aparținînd de ceea ce istoricul englez J. Davies a numit „Athenian propertied families”. Pînă și personajul aflat în litigiu din discursul *Contra lui Fenippos*, care se plînge de necazurile sale momentane, recunoaște că a făcut avere exploatănd o concesiune din Laurion, iar bogătașul Midias, adversarul lui Demostene, obținea și el o parte din venituri din exploatarea minelor, din moment ce oratorul îl acuză că s-a folosit de trierarhia lui pentru a-și procura lemnul de susținere din galeriile minelor sale de extracție a argintului.

Industria minieră nu cuprindea însă numai extracția minereului. Săpăturile efectuate în bazinele miniere, în special din regiunea

Thorikos, au permis descoperirea la suprafață a unor ateliere de prelucrare. Aceste ateliere puteau fi proprietatea concesionarului, dar puteau să aparțină și altora. Un discurs din corpusul lui Demostene, *Contra lui Pantenetos*, se referea la o *dike metallike*, o acțiune în justiție minerească, îndreptată împotriva unui anume Pantenetos, care s-a prezentat în calitate de cumpărător al unui atelier de prelucrare a minereului din Maroneia și a 30 de sclavi pentru suma de 10.500 de drahme. Nu e sigur că Pantenetos, a fost și concesionar; el îi pune pe sclavii săi să prelucereze minereul extras de alții. Este posibil ca proprietarii atelierului să fie în același timp și proprietarii terenului. Aceasta explică faptul că industria mineritului constituia atributul exclusiv al cetățenilor și, de cele mai multe ori, al celor înstăriți. Un discurs al lui Hipperide, *Pentru Euxenipos*, vorbește despre averile adunate de unii concesionari de mine: 60 de talanți pentru un anume Euticrates, 300 de talanți pentru Epicrate din Pallene și asociații săi, care figurau printre oamenii cei mai bogați (*plousiotatoi*) din cetate. Confiscarea averilor lui Diphilos, care se îmbogățise exploatănd în minele de argint rezervele de minereu păstrate pentru ajutoare, a adus cetății 160 de talanți. Aceste sume considerabile confirmă faptul că în minele de extragere a argintului se desfășura din nou, în cea de-a doua jumătate a secolului al IV-lea, o activitate importantă, iar concesionarii și cei ce le exploatau obțineau venituri substanțiale. Să notăm totuși încă o dată că aceste averi considerabile nu se întîlnesc decît într-un moment foarte precis din istoria Atenei, cînd cetatea are tot felul de dificultăți. Este o problemă la care va trebui să revenim.

Dacă industria mineritului și a prelucrării minereului implica atît cetatea, prin controlul pe care ea îl exercita și prin taxele percepute, cît și pe cei mai bogați dintre cetățeni, situația este diferită în privința celorlalte activități artizanale pe care izvoarele ne permit să le cunoaștem. Și construcțiile navale erau îndeaproape controlate de către cetate în măsura în care consiliul îi alegea în fiecare an pe *trieropoidi*, însărcinați să scoată la licitație publică lucrările din această categorie. Dar șantierelor erau cu siguranță răspîndite și mîna de lucru era constituită din mici meșteri liberi și din sclavi.

Meșteșugul armelor era vechi și cerea din partea celor care i se dedicau un important aport de fonduri în materie primă și în mînă de lucru. Judecînd după puținele indicații furnizate de izvoare, cetățenii și străinii lucrau aiori cot la cot. Astfel, străinul Kephalos, tatăl oratorului Lysias, stabilit la Atena cu sprijinul lui Pericle, avea un atelier cu 120 de sclavi. În timpul tiraniei celor 30, cînd agenții oligarhilor au venit să-i aresteze pe fiii săi, au găsit în casă, în afara celor 120 de sclavi, 700 de scuizi, aur, argint, cupru și bijuterii. La începutul secolului al IV-lea, tatăl lui Demostene avea un atelier pentru fabricarea pumnalelor, care folosea 30 de sclavi și îi aducea un venit anual de 3.000 de drahme. Demostene menționează în moștenirea lăsată de

tatăl său fildesul și fierul, materii prime necesare acestei activități industriale. Un alt fabricant de arme bine cunoscut era bancherul de origine umilă Pasionos, care a lăsat ca moștenire un atelier de fabricare a scuturilor. Industria armelor nu era poate atât de diversificată cum pretinde Aristofan, care în *Pacea* pune în scenă meșteri făurari de coifuri, căști, spade, lănci. Ceea ce nu înseamnă totuși că în această activitate deosebit de importantă pentru apărarea cetății specializarea nu era destul de avansată. Kephalos și Pasionos fabricau numai scuturi, tatăl lui Demostene – arme tăioase, un oarecare Pistias, citat de Xenofon în *Memorabilia*, era renumit pentru calitatea platoșelor sale. Fie că erau cetățeni sau meteci, cei care se dedicau fabricării armelor erau prin urmare oameni bogați. Ei nu munceau efectiv, ci se mulțumeau să coordoneze munca sclavilor sau, de cele mai multe ori, asemenea marilor proprietari de pământ, să încredințeze coordonarea muncii unui administrator, fie sclav, fie libert. Astfel, Afobos, care fusese însărcinat de tatăl lui Demostene cu administrarea atelierului de fabricat pumnale, redus, ca număr de sclavi, la jumătate după vânzare, i-a asigurat conducerea pentru o anumită perioadă, apoi i-a încredințat-o unui libert, un anume Milias, și în fine unui alt administrator, Terippides. Se poate presupune că Pistias, fabricantul de platoșe citat de Xenofon, își conducea personal fabrica și veghea la calitatea produselor pe care le fabrica. De altfel, aceste ateliere nu erau doar unități de producție. Aflate de obicei în casa proprietarului, ele erau în același timp prăvălii de desfacere a mărfii. Se înțelege atunci de ce Xenofon îi privea cu același dispreț pentru meseriile manuale atât pe cei ce le exercitau, cât și pe cei ce le coordonau. Proprietarul unui atelier de prelucrare a metalelor unde lucrau sclavi, deși era proprietar în aceeași măsură ca unul de pământuri, aparținea socialmente aceleiași categorii de mici meșteșugari ce lucrau cu propriile mâini. Aristotel, care nu-i recunoștea meșteșugarului calitatea de cetățean în cetatea lui ideală, admitea totuși că meșteșugarii pot fi cetățeni într-o cetate oligarhică, deoarece printre ei existau și oameni bogați. Și oratorul, pentru care Lysias a scris discursul împotriva cuvântării lui Phormisios, afirmă că printre cei 5.000 de cetățeni care vor fi excluși de la cetățenie pentru că nu posedau pământ se aflau mulți oameni bogați; pe de altă parte, se știe că unii dintre acești bogați meșteșugari puteau lua parte la conducerea cetății în ultima treime a secolului al V-lea, atrăgându-și sarcasmul lui Aristofan. Tăbăcarii Cleones și Anitos, olarul Hiperbolos nu erau, în mod evident, muncitori manuali. Asemenea „metalurgiștilor” de mai sus, ei se mulțumeau doar să conducă sau, mai probabil, să încaseze veniturile din atelierele lor unde munceau sclavi.

Totuși, nu trebuie să facem greșeala de a ne închipui artizanatul atenian ca o activitate rezervată sclavilor ce munceau pentru oamenii liberi și bogați. Mulți meșteșugari liberi lucrau personal în prăvăliile aflate în jurul agorei sau în atelierul de ceramică. Dacă tăbăcarii erau

de obicei oameni liberi, care-i puneau pe sclavi să prelucreze pielea brută, cizmarii erau în schimb mici meșteri ce lucrau la comandă, precum cizmarul reprezentat pe un vas în timp ce măsoară pe piciorul clientului sandaia pe care tocmai a terminat-o. Și olarii care se grupau în partea de nord-vest a agorei erau mici artizani. Unele reprezentări figurative ne permit să ne facem o idee despre ce erau aceste mici ateliere. Olarul lucra el însuși la roată, în timp ce sclavii lui frământau lutul, preparau glazura și culorile, puneau vasele în cuptor și supravegheau arderea. Existau, cu siguranță, cuptoare comune pentru mai multe ateliere. Olarul și pictorul erau oameni liberi, care semnau lucrarea executată. Fără îndoială, existau printre ei străini, iar meseria de olar nu era mult mai respectată decât celelalte activități artizanale. Astfel, Demostene îi impută adversarului său Eschine, ca semn al originii sale modeste, faptul că fratele lui exercitase această meserie. Ne este, evident, imposibil să enumerăm toate micile meserii care abundau în Atena, mici meserii exercitate de cetățeni săraci, de străini sau de sclavi, ca acel parfumer care-și pusese prăvălia în agora și despre care se vorbește în pledoaria lui Hipperide, *Contra lui Atenogene*. Erau greu de distins oamenii liberi de sclavi, fiindcă, așa cum notează autorul anonim al *Constituției Atenienilor*, toți erau îmbrăcați la fel. Cei care erau cetățeni găseau timp „să se ocupe de cetate și de prietenii lor”, pentru a relua formula lui Xenofon? În această privință, opiniile istoricilor sînt diferite. Trebuie totuși să admitem că aceștia participau la viața cetății cel puțin ca membri ai adunării, altfel nu s-ar înțelege nici criticile adversarilor democrației, nici observația lui Socrate către tînărul Charmides, care ezita să vorbească în fața adunării: „Cine sînt acești oameni care te intimidează? Sînt cizmari, dulgheri, fierari, țărani, negustori, care nu se gîndesc decât cum să vîndă scump ceea ce au cumpărat ieftin, fiindcă aceștia sînt oamenii care alcătuiesc adunarea poporului”. Observăm că în această enumerare țărani par pierduți în mijlocul unei mulțimi de meșteșugari și de negustori. Și ne vom aminti că Aristotel prefera democrația rurală, fiindcă, reținuți de muncile lor cotidiene, agricultorii frecventau mai puțin adunarea.

Evident, în concepția filosofului această democrație rurală se afla la antipodul democrației ateniene, chiar dacă, generalizînd asupra democrației radicale, Aristotel nu citează în mod explicit Atena. Putem proceda în același fel aplicînd modelul atenian la alte cetăți, cum ar fi Corintul, Megara, Miletul și Siracuză? Izvoarele arheologice ne înfățișează realitatea unei activități artizanale importante în numeroase cetăți maritime. De cele mai multe ori însă este necesar să ne mărturisim ignoranța în ceea ce privește structura acestor activități și statutul social al celor ce li se dedicau. Știm că, de pildă, Corintul exporta vase, Siracuză era vestită pentru calitatea monedelor sale, iar Miletul pentru calitatea țesăturilor sale fine. Putem deci să ne gîndim

că în aceste cetăți și în altele exista un artizanat comparabil cu cel din Atena, dar ne lipsesc informațiile furnizate – ca în cazul acesteia din urmă – de izvoare literare și de inscripții. Doar construcțiile publice ne sînt ceva mai bine cunoscute datorită epigrafelor. Acestea dezvăluie în cazul tuturor marilor șantiere condiții de lucru similare celor pe care le găsim la Atena, pe șantierele Acropolei sau la Eleusis. Ceea ce nu trebuie să ne surprindă, dacă ne gândim că adesea echipele de muncitori și chiar artiștii se mutau de pe un șantier pe altul; este destul să ne gândim la Fidias care lucra la Olympia sau la deplasările lui Praxiteles în secolul al IV-lea.

Prin urmare, omul grec este în același timp și artizan. Și în această calitate beneficiază, așa cum a demonstrat Pierre Vidal-Naquet, de un statut ambiguu. Posesor al unei *techné*, devine, prin ea, indispensabil pentru a-i elibera pe oameni de constrîngerile naturii. Dar întrucît se limitează la această *techné*, nu poate accede la una superioară, care este *techné politike*. Numai Protagoras admitea că toți oamenii pot să posede știința politicului. Nu trebuie să uităm însă că teoria dezvoltată de filosoful de la Abdera este cea pe care se sprijinea democrația în sînul căreia, după cum repetă Socrate al lui Xenofon, meșteșugarii și negustorii împărțeau cu țărani puterea de a hotărî în adunări.

Această idee ne duce spre cel de-al treilea aspect al activității economice a omului grec: activitatea comercială. Asupra acestei activități dezbaterile între moderni au luat cea mai mare amploare, iar informațiile despre ea nu au încetat să se adune datorită progreselor cercetării, în special ale celei arheologice. Faptul că în lumea greacă au existat foarte de timpuriu schimbări comerciale este demonstrat tocmai de răspîndirea ceramicii. Încă din epoca miceniană, unele vase fabricate pe continentul elen ajungeau în Italia meridională și în Orient. Prăbușirea cetăților miceniene a pus capăt acestui negoț și cînd se vorbește despre negustori în poemele homerice se vorbește în primul rînd de fenicieni și chiar de acei misterioși locuitori din Tafos menționați în *Odissea*. În lumea eroilor, schimburile constau mai ales în daruri și contradaruri, străine comerțului propriu-zis. Dar Hesiod, în *Munci și zile*, povestește călătoriile pe mare ale tatălui împins de necesitatea de a pleca pe mare pe o „corabie neagră”, în căutarea unui cîștig mai mult sau mai puțin sigur, care se termină cu stabilirea lui la Askra. Comerțul (*emporie*) este prezentat de poet ca un mijloc de a scăpa de „datorii și de crunta foame”, ca o ultimă soluție care totuși poate aduce un profit (*kerdos*), cu condiția să ai grijă să navighezi doar în cele 50 de zile de vară, cînd marea nu este prea rea. Este deci evident că deja în secolul al VIII-lea grecii au participat la înviorarea schimburilor comerciale în Mediterană. Aici trebuie să precizăm, bineînțeles, ce se înțelege în mod curent prin colonizare, această deplasare a grecilor pe coastele septentrionale și orientale ale Mediteranei. Este inutil să ne întoarcem a falsă problemă a originii comerciale sau agrare a coloniilor. Deja am vorbit despre *stenochoria*, lipsa de pămînt care-i

silea pe o parte din membrii comunității civice să se încumete să plece pe mare în căutare de noi pămînturi. Dar în afară de faptul că expedițiile, adesea organizate de cetate cu aprobarea și sfatul preoților de la Delfi, presupuneau un minimum de cunoștințe maritime, nu putea să lipsească din ele dimensiunea comercială. Pe de o parte era vorba de procurarea unor materii prime în care Grecia era săracă, fierul și staniul în primul rînd, pe de altă parte stabilirea grecilor în Italia meridională, pe coastele Galiei și ale Iberiei, în Egipt sau în Siria și pe malurile Pontului Euxin nu putea să nu ducă la o dezvoltare a schimburilor care, chiar dacă nu se făceau obligatoriu între cetăți-mame și cetăți-fiice, existau totuși. Săpăturile arheologice de la Pithecusa (Ischia) au demonstrat importanța atelierelor metalurgice unde se prelucra metalul importat, fără îndoială, din Etruria. Din acest punct de vedere, este importantă întemeierea Marsiliei, la începutul secolului al VI-lea, într-un loc ce nu permitea accesul spre pămînturile roditoare și cultivabile, dar se afla la gurile de vărsare ale rîurilor Galiei, unde sosea staniul din misterioasele insule Kassiteride. Așa cum semnificativă este instalarea încă din secolul al VII-lea a unei colonii grecești la Naucratis, în Egipt, acolo unde negustorii veniți din Grecia sau din cetățile grecești din Asia Mică puteau să-și procure grîul din valea Nilului și apoi să-l vîndă în cetățile egeene.

Prin urmare, dacă nu se poate contesta existența unui comerț maritim grecesc în epoca arhaică, se ridică două probleme importante în legătură cu acesta: cine erau promotorii și ce loc avea sau va avea moneda în acest schimb? Prima întrebare a primit răspunsuri adesea contradictorii. Pentru unii, și exemplul invocat anterior al tatălui lui Hesiod poate să ilustreze situația; comerțul era o îndeletnicire pentru marginali, țărani înglodați în datorii, copii excluși de la moștenire fiind ultimii născuți, care, neputînd trăi din producția furnizată de un lot de pămînt, se încumetau să plece pe mare în speranța de a realiza un cîștig, vînzînd scump ceea ce achiziționaseră la un preț mic. Pentru alții în schimb – și în acest caz poate fi citat tot Hesiod, cu episodul în care-l îndeamnă pe Perseu să plece pe mare pentru a-și vinde surplusul de recoltă –, să faci comerț presupunea pe de o parte să ai o corabie, pe de altă parte să ai o marfă de schimbat; primii negustori puteau fi deci numai aceia care dețineau puterea în cetate, oameni care trăiau atît din veniturile obținute din exploatarea pămîntului, cît și din profiturile asigurate de posibilitatea de a vinde surplusul. În legătură cu aceasta este citat fratele poetei Sappho, care naviga pe cont propriu și frecventa colonia de la Naucratis și pe acei focceeni care făceau comerț folosind ambarcațiuni rapide ce îi duceau pînă pe coastele Iberiei. În unele cetăți de pe coasta Asiei Mici – Milet, Halicarnas, Foccea, în unele insule din Marea Egee, ca Samos, Chios sau Egina, se va forma astfel o aristocrație negustorească, provenită din aristocrația proprietarilor de pămînt, dar mai aventuroasă, mai dornică să realizeze cîștiguri încercîndu-și norocul pe mare.

Poate că nu este necesar să alegem una dintre aceste două imagini ale negustorului grec din epoca arhaică. Negoțul, al cărui caracter aventuros trebuie totuși să-l subliniem, poate să fi fost practicat atât de proprietarii bogați și puternici, cât și de inșii marginalizați împinși de nevoi. Întrucît navigația era supusă capriciilor vînturilor și furtunilor, comerțul putea constitui atât o sursă de profit, cât și de dezastre pentru cei ce i se dedicau. Povestea transmisă de Herodot, a lui Colaïos din Samos, azvîrlit de o furtună departe de coastele Egiptului, unde se ducea în mod sigur să-și procure grîu, și ajuns, după un incredibil periplu, pe coastele Andaluziei, este poate un produs al fanteziei, dar exprimă bine pericolele acestui negoț aventuros, nesiguranțele lui și statutul extrem de diferit al celor care i se dedicau. Se înțelege, prin urmare, că este imposibil să dăm un răspuns definitiv la cea de-a doua întrebare, legată de rolul monedei în aceste schimburi. Se știe că problema originii monedei a suscitat multe discuții între moderni, pornind în special de la două texte ale lui Aristotel. Primul, din cartea I a *Politicii*, leagă în mod explicit crearea monedei de necesitățile schimbului: „Căci crescînd trebuințele și extinzîndu-se, prin importul articolelor ce nu le aveau și exportul celor prisositoare de nevoie ajunseseră la întrebuintarea monedei”¹. Celălalt, extras din cartea a V-a a *Eticii Nicomahice*, pune în schimb accentul pe monedă ca instrument de măsură a valorii bunurilor schimbate, indispensabile pentru a menține egalitatea raporturilor de reciprocitate în sînul comunității civice. Desigur, și aici este vorba tot de schimb, deoarece Aristotel citează ca exemplu relația care se stabilește între un arhitect și un cizmar, dar se vede bine că acest tip de schimbare are prea puțin de-a face cu dezvoltarea comerțului maritim. Dacă rămînem la fapte, trebuie să constatăm că primele monede își vor face apariția în lumea greacă abia la sfîrșitul secolului al VII-lea, adică la mai bine de un secol după înviorarea schimburilor în Mediterana. De altfel, studiul tezaurului de monede descoperite a demonstrat că circulația acestora – și, încă o dată, este vorba în primul rînd de monede ateniene – a rămas, cel puțin pînă la sfîrșitul secolului al V-lea, relativ limitată în afara spațiului lor de emiterie. Fără să negăm că moneda a avut o pondere importantă în schimburi, începînd mai ales cu epoca clasică, azi accentul se pune pe alte funcții ale ei: fiscale, militare (numeroase emisiuni monetare au drept scop plata soldei armatelor de mercenari) și politice, în măsura în care moneda constituie un semn de independență și o emblemă civică. Totuși, chiar dacă moneda nu a fost inventată pentru a răspunde nevoilor de schimb, a devenit din ce în ce mai mult, cu trecerea anilor, instrumentul privilegiat al comerțului. Acest fapt este demonstrat de ceea ce știm despre comerțul atenian din epoca clasică

1. Aristotel, *Politica*, trad. rom. E. Bezdechi, Cultura națională, f.a., p. 36 (n.t.).

mulțumită în special pladoariilor din corpusul lui Demostene, dar și unor texte literare care insistă pe supremația Atenei în acest domeniu, asupra căreia trebuie să ne mai oprim o dată.

Comerțul atenian se dezvoltă începînd cu secolul al VI-lea. Tradiția îi atribuie lui Solon o reformă a măsurilor și greutateților de cîntar și adoptarea unui nou eșantion monetar. Astăzi se știe că primele monede ateniene, avînd întipărită pe revers bufnița Atenei, nu sînt anterioare celei de-a doua jumătăți a secolului al VI-lea.

Tocmai în această perioadă răspîndirea vaselor cu decorațiuni negre ieșite din atelierele din Keramikos¹ atinge cea mai mare dezvoltare și, sub imboldul Pisistratilor, Atena începe să se îndrepte spre Pontul Euxin și spre strîmtori pentru a-și asigura aprovizionarea cu cereale a cetății, a cărei populație este în continuă creștere. În secolul al V-lea, construirea la Pireu a unui port militar dar și comercial, dezvoltarea unei marine puternice și dominația pe care Atena o exercită asupra cetăților din bazinul Mării Egee după războaiele persane contribuie la transformarea Pireului într-un fel de placă turnantă a schimburilor în Mediterana. „Vedem ajungînd la noi, spune Pericle în textul lui Tucidide, datorită importanței cetății noastre, toate produsele de pe tot pămîntul, iar bunurile pe care ni le dă pămîntul nostru nu mai sînt doar ale noastre și ne bucurăm de ele laolaltă cu restul lumii”. Autorul anonim al tratatului oligarhic cunoscut sub titlul *Constituția ateniienilor* reia această temă:

Numai ateniinii sînt în stare să strîngă în mîinile lor atît bogățiile grecilor, cât și pe cele ale barbarilor. Dacă un stat e bogat în lemn bun pentru construirea vaselor, unde îl va vinde, dacă nu se înțelege cu poporul ce stăpînește mările? Iar dacă o cetate este bogată în fier, în cupru, în pînzeturi, unde și le va vinde dacă nu se va înțelege cu stăpînul mării? Tocmai din aceste produse îmi construiesc eu vasele: dintr-o țară iau lemnul, din alta arama, alta îmi dă inul, alta ceara.

Trei sferturi de secol mai tîrziu, Xenofon afirmă același lucru în micul său tratat *Despre profituri*:

Țara noastră oferă negustorilor cele mai multe avantaje și ciștiguri. Mai presus de toate are pentru nave adăposturile cele mai sigure și mai comode, unde, o dată ancorate, pot să stea fără teamă la adăpost, în ciuda vremii rele. În cele mai multe cetăți, negustorii sînt obligați să ia o încărcătură în schimb fiindcă moneda acestor cetăți nu are curs în afara granițelor lor. La Atena însă pot să ia, în schimbul a ceea ce au adus, cea mai mare parte a mărfurilor de care oamenii au nevoie dacă nu vor să ia o încărcătură, pot să exporte bani și să facă în felul acesta o bună afacere. Fiindcă oriunde-i vor vinde, vor obține mai mult decît suma de la care au plecat.

1. Cartier din Atena, care-și trăgea numele de la atelierele de olărit concentrate aici (n.t.).

După cum se vede, Xenofon nu numai că subliniază centralitatea Atenei și a portului ei în comerțul mediteranean, precum și avantajele poziției ei geografice („are toate posibilitățile la dispoziție, fie pentru a importa ce-i trebuie, fie pentru a exporta ce vrea”), ci leagă totodată supremația comercială a cetății de valoarea monedei ei.

Ne putem face o idee în legătură cu produsele acestui negoț. În cadrul importurilor figurau, așa cum am spus deja, cerealele indispensabile aprovizionării populației, la care producția locală contribuia doar parțial. Grâul venea din Egipt, din Sicilia, dar mai ales din regiunile din nordul Mării Negre. Dacă dăm crezare unei afirmații a lui Demostene, mai mult de jumătate din grâul importat provenea de la Pontul Euxin, iar decretul în onoarea micilor regi locali dovedesc că negustorii veniți de la Atena se bucurau de condiții deosebit de favorabile. Atena importa și lemn de construcție pentru navele sale, care provenea în special din nordul Greciei și din Macedonia. În timpul anilor de exil de după condamnarea lui pentru participarea la mutilarea Hermelor, Andocide se dedică comerțului cu lemn de construcție, iar Demostene îl acuză pe Midias că a profitat de funcția lui în trierarhie pentru a importa lemnul de consolidare a minelor sale de argint din Laurion. Cel de-al treilea articol de import în ordinea importanței erau sclavii, proveniți cu prioritate din regiunile orientale: Caria, Cilicia, regiunile de la Pont și din nordul Mării Egee, în special din Tracia. După cum am văzut deja, Atena trebuia să-și procure fier și cupru. În plus, negustorii care își descărcau mărfurile la Pireu nu pierdeau ocazia de a aduce produse de lux, stofe fine, parfumuri, coloniale, vinuri. În schimb, Atena nu numai că reexporta spre restul lumii din bazinul Mării Egee o parte din mărfurile care intrau în Pireu, dar exporta și vin, ulei, marmură și mai ales, așa cum subliniază Xenofon în textul citat mai sus, argintul convertit în monede. Este important să precizăm că problema pe care o definim azi ca echilibru al comerțului exterior nu se punea pe atunci și că exportul argintului sub formă de monede nu era un semn al deficitului acestui comerț. De altfel, cetatea intervenea numai pentru a regulariza intrările și ieșirile prin port, pentru a supraveghea corectitudinea operațiilor de tranzit și pentru a încasa taxele la care erau supuse toate mărfurile importate sau exportate. Numai comerțul cu grâne era supus unei reglementări la care fac aluzie unele texte și care este confirmată de existența unor funcționari speciali însărcinați cu supravegherea acestui comerț, *sitophylakes*. Totuși, această reglementare, al cărei scop era aprovizionarea cetății și împiedicarea speculei practicate de unii negustori în perioadele dificile, nu a intrat în vigoare decât în secolul al IV-lea, când Atena pierduse deja o parte din puterea ei în Marea Egee.

Dacă încercăm să urmărim îndeaproape ce era lumea negustorilor, lumea *emporion*-ului, trebuie să dăm la o parte multe idei preconcepționale. Negustorul atenian nu este nici un importator bogat, nici un umil

metec; cetățenii și străinii se amestecau pe digurile Pireului și în sala mare unde se expuneau mărfurile. În vârful piramidei sociale se găseau cetățenii bogați, care garantau „mărfurile expuse riscului maritim”, dar se țineau de cele mai multe ori departe de tranzacția propriu-zisă, intervenind doar dacă afacerea se termina rău pentru ei și dacă erau privați de dobânzile mari pe care le presupunea împrumutul maritim. Unii erau în același timp proprietari de mine și de ateliere, ca tatăl lui Demostene, sau politicieni, ca însuși Demostene, sau foști negustori retrași din afaceri, ca insul aflat în litigiu în discursul *Contra lui Diogheiton*, al lui Lysias. Afacerea se încheia adesea prin intermediul unui bancher la care se afla depus contractul, *syngraphe*, care îi lega pe creditor și pe debitorul sau debitorii acestuia și care era eventual prezentat, în caz de contestație, în fața tribunalului. Negustorii propriu-ziși, *emporoi*, erau fie cetățeni, fie străini în trecere sau rezidenți, în general persoane de condiție relativ modestă, obligate să se îndatoreze pentru a-și putea cumpăra o încărcătură cu speranța că beneficiile realizate aveau să le permită, după ce-și plăteau datoriile și dobânzile, să pună deoparte atât cât să poată pleca din nou pe mare cu o nouă încărcătură de marfă. De fapt, majoritatea acestor *emporoi* navigau ei înșiși. Doar cei mai bogați puteau să-și încredințeze marfa unui angajat de condiție modestă și să rămână pe uscat. Unii *emporoi* aveau propriul vas, dar cei mai mulți trebuiau să-și plătească drumul și costul încărcăturii pe nava unui armator, un *naukleros*, care se înțelegea, în general, cu mai mulți negustori pentru o călătorie spre Pontul Euxin sau spre Sicilia. Pledoariile din corpusul lui Demostene reînvie astfel o întreagă lume de negustori, de proprietari de nave, de agenți mai mult sau mai puțin cinstiți și gata să-și vândă serviciile unora sau altora. Greutățile navigației, riscurile naufragiului sau ale atacurilor pirateresti făceau ca aceste expediții maritime să fie foarte periculoase. Treptat s-a elaborat o legislație care asigura prestatorului de marfă garanții sub forma ipotecii pe navă sau pe încărcătură. În caz de naufragiu, creditorul își pierdea însă toate drepturile și debitorul era absolvit de datorie. De aici unele naufragii frauduloase, dând naștere la procese în care este greu de știut, dacă ne limităm la lectura pledoariilor, de partea cui era dreptatea. După jumătatea secolului al IV-lea, aceste procese au beneficiat de proceduri de urgență în fața unui tribunal prezidat de magistrați și, fapt ce ilustrează importanța comerțului maritim, străinii și chiar sclavii, adesea folosiți ca agenți comerciali, puteau să prezinte o acțiune fără să recurgă la medierea unui „patron” cetățean. În ciuda acestui fapt, străinii erau în continuare priviți cu oarecare neîncredere de către asociații lor și, înaintea tribunalelor, deși nu se poate vorbi de xenofobie, nu erau rare situațiile când un cetățean îi arunca adversarului său cuvinte jignitoare privitoare la originea sa. Trebuie să mai observăm că aceste asociații între prestatori, *emporoi* și *naukleroi*, erau de cele mai multe ori efemere, încheiate pe durata

unui singur voiaj dus-întors spre Pont sau Sicilia, Egipt sau Marsilia. Trebuie deci să renunțăm o dată pentru totdeauna la ipoteza unei clase de negustori care ar fi controlat comerțul maritim atenian. Asupra a ceea ce se întâmpla în altă parte sîntem nevoiți să ne recunoaștem ignoranța aproape totală. Putem să presupunem însă că în marile cetăți litorale au existat forme analoage de activități comerciale în care cetatea ca atare nu se implica, chiar dacă de peste tot se percepeau taxe pentru intrările și ieșirile navelor și ale mărfurilor. În mod similar, este imposibil să evaluăm, fie și aproximativ, volumul de produse schimbate, care diferea cu siguranță de la un an la altul. În fine, nu trebuie să uităm că, încă de la sfîrșitul secolului al IV-lea, numeroase schimburi se făceau pe căi care se sustrăgeau comerțului propriu-zis. Acest lucru era valabil pentru schimburile la nivel local, dar și pentru cele la distanțe mari.

Nu am vorbit încă despre rolul bancherilor în această lume a *emporion*-ului. Sau mai curînd am văzut că bancherul făcea uneori pe intermediarul între prestator și negustor, păstrînd în special contractul care specifică modalitatea serviciului. Cuvîntul „bancă”, prin care noi traducem grecescul *trapeza*, nu trebuie să ne inducă în eroare. În cetățile grecești, bancherii nu aveau un rol comparabil cu cel al unei bănci moderne, adică acela al unui organism de credit capabil să finanțeze investiții productive. Biroul unui bancher era în primul rînd cel al unei case de schimb valutar, unde negustorul străin aflat în trecere putea să procure monedele locale și să-și convertească monedele străine pe care le avea asupra lui. Totuși, la sfîrșitul secolului al V-lea, cel puțin la Atena, bancherii primeau cu siguranță și bani în depozit, pe care apoi îi dădeau clienților dacă aceștia voiau să facă un împrumut, nu doar în scopuri comerciale, dar pe care bancherii înșiși nu-i utilizau, se pare, din proprie inițiativă. Acest rol de intermediar și de casă de schimb permitea, fără îndoială, realizarea unor cîștiguri uriașe, dar nu-i transforma pe cei care le realizau în „oameni cu prestigiu”, pentru a prelua o formulă recent aplicată unui bancher din secolul trecut. Descoperim astfel că bancherii ale căror nume izvoarele ni le-au transmis sînt în majoritatea lor foști sclavi: Pasionos, cel mai cunoscut dintre acești bancheri, la origine sclav, era cu siguranță un om bogat. Este semnificativ totuși că, o dată eliberat, devenit cetățean în condiții nu prea clare, el și-a investit o parte din bunuri în terenuri, ceea ce îi va permite fiului său, Apolodor, să devină un *gentleman farmer*, cedîndu-i unui alt fost sclav, Phormionos, gestiunea băncii și preferînd, în locul profiturilor obținute în urma schimburilor valutare, cheltuielile împovărătoare ale omului care dorește să facă o carieră politică.

Înainte de a ne despărți de lumea comerțului, ne rămîne să spunem cîteva lucruri despre schimburile locale. Date fiind natura peisajului grec și complexitatea reliefului său, schimburile comerciale terestre erau relativ limitate. Era întotdeauna mai ușor să se încarce mărfurile

pe o navă, chiar și pe trasee scurte, iar aceasta să ia drumul mării. Schimburile de la o cetate la alta erau rare, în schimb erau frecvente cele efectuate între zidurile aceleiași cetăți, între cetate și lumea țărănească. Țăranii din *chora* veneau să-și vîndă în oraș surplusul de care dispuneau, pentru a-și procura ceea ce numai activitatea meșteșugărească urbană le putea oferi. Așa se face că Aristofan își bătea joc de mama poetului Euripide, care se ducea să-și vîndă în piață pătrunjelul din grădina proprie. Dar alături de țăranii săraci care se duceau la piață ori își trimiteau acolo soția sau un sclav, existau în agora și negustori de meserie, acei *kapeloi* satirizați în comediile lui Aristofan, proveniți evident din straturile cele mai sărace ale populației. Și în acest caz, cetățenii și străinii stăteau unii lingă alții, aceștia din urmă fiind de cele mai multe ori meteci care se stabiliseră definitiv în Atena. Dacă dăm crezare mărturiei lui Aristofan, printre *kapeloi* întîlnim și femei care vindeau nasturi, parfumuri, flori etc.; adesea, asemenea mamei unui împricinat din corpusul demostenian, femeile erau obligate să se dedice activităților respective, considerate puțin respectabile pentru o femeie liberă, din cauza sărăciei sau pentru că soții lor erau plecați la război.

Acest cadru al activității economice a omului grec, deja limitat la exemplul Atenei în ceea ce privește esențialul, ar fi incomplet dacă nu am vorbi în încheiere despre o activitate care nu se încadrează nici în meșteșuguri, nici în comerț, și anume pescuitul. Din păcate, știm foarte puține despre lumea obscură a pescarilor, care trebuie să fi fost numeroasă într-o țară înconjurată de mare. Se știe doar că existau locuri de pescuit în unele părți ale lumii grecești, de exemplu în regiunea Pontului Euxin, de unde veneau mari cantități de pește uscat. Nu se știe însă nimic despre organizarea pescuitului; se poate doar presupune că avea peste tot un caracter artizanal și individual.

Această rapidă trecere în revistă a activității economice a omului grec confirmă deci validitatea modelului elaborat de marele istoric englez Moses Finley, în cartea lui despre economia antică. Rămîn însă unele întrebări asupra stabilității în timp a acestui model. În realitate, în mai multe rînduri s-a văzut că secolul al IV-lea, prezentat adesea ca un secol de criză și declin – și așa este și la nivel politic, în cazul unor cetăți ca Sparta și Atena –, vădește, dacă nu reale transformări în manifestările vieții economice, cel puțin o mai concretă evaluare a problemelor puse de producția și de schimbul de bunuri. Am evocat deja unele tratate ale lui Xenofon, ca *Economicul* sau opusculul *Despre profituri*, la care trebuie să adăugăm cea de-a doua carte a *Economicului*, atribuită lui Aristotel. Desigur, primul dintre aceste tratate, care se prezintă sub formă de dialog socratic, este mai ales un manual de sfaturi pentru uzul omului de lume perfect. Dar preocuparea de a organiza în chip rațional administrarea fermelor, specializînd sclavii pentru sarcini precise, exprimă o nouă mentalitate, dorința de a produce

mai mult și mai bun. În același mod, dacă tratatul *Despre profituri* are drept scop ultim visul utopic de a-i asigura fiecărui atenian traiul cotidian cu închirierea în schimbul unui obol, pe om și pe zi, a unui număr de sclavi triplu față de cel al cetățenilor, rămîne totuși propunerea valorificării minelor, realizată prin chiar grija cetății și destinată să mărească producția de argint despre care Xenofon constată că poate crește nelimitat. În această privință el ne dă o indicație care ține desigur de bunul-simț, dar care exprimă totodată o percepție realistă și nouă asupra faptelor economice. Când propune creșterea numărului sclavilor care lucrează în mine și, în consecință, a cantității de minerale extrase, Xenofon notează:

Pentru mineri nu este ca pentru lucrătorii din domeniul aramei. Dacă numărul acestora crește, obiectele de aramă se depreciază, iar muncitorii își abandonează meseria. Același lucru se întâmplă cu cei ce lucrează fierul. La fel pentru grâu și vin. Când aceste produse există în abundență, prețul lor scade și cultivarea lor nu mai este rentabilă; iată de ce mulți oameni abandonează munca cîmpului și se îndreaptă spre comerțul cu ridicata sau cu amănuntul ori spre cămătă. În schimb, cu cît se descoperă mai mult minereu, cu cît mai abundent este argintul, cu atît minele atrag mai mult muncitorii.

Acest text este interesant deoarece ne dezvăluie în același timp noile preocupări ale gînditorilor, dar și limitele lor în domeniul gîndirii economice. Xenofon cunoaște legea cererii și a ofertei și speculațiile care se pot face pornind de la ea, dar nu se întreabă de ce această lege nu este valabilă și în cazul argintului. În același mod, celebrul fragment din *Cyropedia* despre separarea meseriilor în marile cetăți exprimă mai mult decît o evaluare a legilor pieței, un concept calitativ al producției. Și totuși, aceste legi nu sînt complet ignorate, întrucît diviziunea muncii este pusă în relație cu cererea. În ceea ce privește *Economicul* pseudo-aristotelian, tratat născut în sînul școlii peripatetice și care ne-a fost transmis în formă compozită, interesantă este cartea a II-a, nu atît pentru că ne transmite o serie de anecdote despre nenumărate moduri de a-ți procura resursele, ci pentru că noțiunea de economie este extinsă aici la dimensiunile cetății și ale regatului, stratagemele fiscale care o ilustrează nu mai țin de gestiunea unui *oikos*.

Această prezentare mai realistă a faptelor legate de economic în scrierile teoretice – și analizele aristoteliene asupra originii monedei și asupra hrematisticii merg în aceeași direcție – indică oare o schimbare de mentalitate la nivelul protagoniștilor economiei? Și care ar fi amploarea unei asemenea schimbări? La această întrebare trebuie să răspundem cu prudență. Se pare că răspunsul se găsește la niveluri diferite. În primul rînd – și, firește, acest lucru este valabil încă o dată în special pentru Atena –, pare că s-a renunțat la acea modalitate de însușire a bunurilor care vine din negura vremurilor, adică năpăstuirea

celor mai slabi. Deposedată de imperiul ei, Atena este lipsită acum de veniturile pe care le primea sub formă de tribut și cheltuieli de judecată, fără a mai pune la socoteală pămînturile confiscate de la aliații nesupuși. După cum spun atît Isocrate, cît și Xenofon, Atena nu mai poate trăi din exploatarea aliaților ei. Trebuie deci să găsească în ea însăși resursele necesare bunei funcționări a instituțiilor. Prin urmare, în secolul al IV-lea au loc la Atena un început de organizare fiscală și o creștere a impozitelor percepute de la cei mai bogați. Deoarece este improbabil ca bogații să fi renunțat la stilul lor de viață tradițional (dimpotrivă, dacă dăm crezare izvoarelor literare și arheologice, luxul în viața privată continuă să crească), ei trebuie să se gîndească la găsirea unor noi surse de venituri, de exemplu împrumutul maritim cu cămătă. Dar aceasta presupune că existau bani lichizi, adică surplus. Cu alte cuvinte, chiar dacă nu se conceptualizează raportul dintre creșterea producției și creșterea veniturilor, chiar dacă preocupările vizează mai curînd sporirea numărului de sclavi decît perfecționarea tehnicilor de producție, în practică se ajunge la producerea de surplus. Desigur, trebuie să ne ferim de generalizările ce pornesc de la indicii fragmentare. Dar în cel de-al treilea sfert al secolului al IV-lea are loc relansarea incontestabilă a industriei miniere. Tot de acum datează și dezvoltarea apreciabilă a activităților în Pireu, care obligă cetatea să acorde mai multă atenție schimburilor comerciale și să instituie o procedură mai rapidă pentru afacerile ce privesc *emporion*-ul. Și, fapt poate mai semnificativ, crește importanța organismelor financiare și a rolului pe care sînt chemați să-l joace în fruntea cetății „tehnicieni” ai afacerilor financiare cum ar fi Eubulos, Callistrat și mai ales Licurg, însărcinat de către *dioikesis* cu administrarea întregii cetăți, adevărat administrator care nu ezită să-i trimită înaintea tribunalului pe concesionarii de mine necinstiți sau imprudenți. Trebuie să menționăm, de asemenea, reproșul repetat de către oratori în cea de-a doua parte a secolului: indiferența crescîndă a cetățenilor față de problemele cetății, care merge mîna în mîna cu o grijă tot mai mare pentru problemele lor private, pentru *idia* lor. Desigur, acest reproș poate fi adresat celor mai săraci dintre cetățeni, pe care pierderea imperiului și a cleruhiilor i-a lipsit de numeroasele beneficii ce le veneau sub formă de soldă, pradă de război sau concesiune de pămînt și care acum ar fi trebuit să se străduiască să trăiască din puținele lor bunuri și din subvențiile acordate în momentul reprezentațiilor dramatice devenite – după spusele lui Demostene – un soi de ajutor financiar pentru cei lipsiți de mijloace. Dar această mustrare se referă și la cei bogați, mai preocupați să cîștige bani decît să intervină în dezbaterile politice, devenite din ce în ce mai mult atribuția profesioniștilor discursului sau a specialiștilor în război și finanțe. În legătură cu această temă dispunem de un izvor prețios, teatrul lui Menandru, reprezentant al noii comedii, discipol al școlii peripatetice, care atinge apogeul în

ultimele două decenii ale secolului, când Atena învinsă și aflată sub controlul unei garnizoane macedonene a încetat să joace un rol de prim-plan în Marea Egee. În comediile lui Menandru nu se face nici o aluzie la evenimentele politice. Eroii pe care acesta îi aduce în scenă sînt tineri bogați, adesea în conflict cu tații lor, nemulțumiți de viața lor dezordonată și de intrigile sentimentale care-i duc la pierzanie. Acești „burghezi” trebuie să întreprindă adesea călătorii de afaceri, iar acțiunea piesei începe de multe ori cu momentul întoarcerii lor acasă. Au sclavi și locuințe bogate, iar la sfîrșit, cînd totul se termină cu căsătoria fericită, sclavii sînt chemați și este adus un bucătar faimos pentru a pregăti praznicul de nuntă. Sîntem departe de lumea țărănească plină de viață și profund politizată a lui Aristofan. Și dacă săracii sînt uneori amintiți – adesea țărani –, ei rămîn întotdeauna într-un plan secund dacă nu li se descoperă o origine nobilă. Peste tot se afirmă importanța banului, a bogăției care le permite tinerilor să întrețină curtezane și acestora să-și cumpere libertatea. Trebuie totuși să ne ferim să vedem în „lumea lui Menandru” o imagine fidelă a realității sociale contemporane lui. Ceea ce nu exclude totuși faptul că în opera sa prind contur trăsăturile unei noi societăți, care va fi societatea epocii elenistice.

Ar fi exagerat și riscant să spunem că omul grec a devenit la sfîrșitul secolului al IV-lea un *homo oeconomicus*. Putem spune însă cu destulă îndeptățire că el nu mai este întru totul același *zoon politikon* pe care Aristotel încerca în zadar să-l facă să renască. Desigur, lumea greacă, parțial aservită, este încă o lume alcătuită în esență din cetăți, iar viața politică subzistă aici în chip formal. O dată cu cuceririle lui Alexandru pentru greci s-a deschis însă o lume imensă, pe care ei, sub tutela unor suverani macedoneni care și-au împărțit între ei prăzile războiului, au administrat-o. Chiar dacă nu trebuie să atribuim lumii elenistice dezvoltarea considerabilă pe care Rostovțev a crezut că i-o poate atribui, aceasta nu înseamnă că nu s-a creat atunci o adevărată piață mediteraneană care a dus la creșterea producției și la dezvoltarea tehnicilor, dacă nu productive, cel puțin administrative și financiare. Dar grecii care administrau finanțele regilor lagizi și seleucizi nu mai au nimic comun, cu excepția limbii în care se exprimă și a unor practici religioase, cu atenienii de la Maraton sau cu spartanii de la Termopile. Omul grec i-a cedat locul omului elenistic.

Referințe bibliografice

- Andreyev, V.N., „Some aspects of agrarian conditions in Attica in the fifth to the third centuries B.C.”, in *Eirenè*, XII, 1974, pp. 5-46.
 Austin, M., Vidal-Naquet, P., *Economies et Sociétés en Grèce ancienne*, Paris, 1972 (trad. it. *Economia e società nella Grecia antica*, Boringhieri, Torino, 1982).

- Burford, A., *The Greek temple builders of Epidaurus*, Liverpool, 1969.
 Idem, *Craftsmen in Greek and Roman Society*, London, 1972.
 Detienne, M., *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*, Bruxelles, 1963.
 Finley, M.I., *Economy and Society in Ancient Greece*, London, 1981 (trad. it. *Economia e società nel mondo antico*, Laterza, Roma, Bari, 1984).
 Idem, *The Ancient Economy*, 1985, ed. a II-a.
 Frontisi, F., *Dédale. Mythologie de l'artisan en Grèce ancienne*, Paris, 1975.
 Garland, Y., *Les esclaves en Grèce ancienne*, Paris, 1982 (trad. it. *Gli schiavi nella Grecia antica*, Mondadori, Milano, 1984).
 Healy, J.F., *Mines and Metallurgy in the Greek and Roman World*, London, 1978.
 Humphreys, S.H., „Archaeology and the social and economic history of classical Greece”, in *La Parola del Passato*, CXVI, 1967, pp. 374-400.
 Idem, „Economy and Society in classical Athens”, in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, XXXIX, 1970, pp. 1-26.
 Idem, „Homo politicus and homo economicus: war and trade in the economy of archaic and classical Greece”, in *Anthropology and the Greeks*, London, 1978, pp. 159-174.
 Lauffer, S., *Die Bergwerkssklaven von Laureion*, Wiesbaden, 1979, ed. a II-a.
 Lepore, E., „Economia antica e storiografia moderna”, in *Ricerche storiche ed economiche in memoria di Corrado Barbagallo*, I, Napoli, 1970, pp. 3-33.
 Mele, A., *Società e lavoro nei poemi omerici*, Napoli, 1968.
 Mossé, C., *La colonisation dans l'Antiquité*, Paris, 1970.
 Idem, *Le travail en Grèce et à Rome*, Paris, 1980, ed. a III-a (trad. it. *Il lavoro in Grecia e a Roma*, D'Anna, Firenze).
 Osborne, R., *Demos. The Discovery of Classical Attika*, Cambridge, 1985.
Problèmes de la terre en Grèce ancienne (ed. M.I. Finley), Paris, 1973.
 Todd Lowry, S., *The Archaeology of economic Ideas. The classical Greek Tradition*, Durham, 1987.
Trade in the Ancient Economy (ed. P. Garnsey, K. Hopkins, C.R. Whittaker), London, 1983.
 Vernant, J.-P., *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974 (trad. it. *Mito e società nell'antica Grecia*, Torino, 1981).
 Idem, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1985, ed. a II-a.
 Vidal-Naquet, P., „Economie et société dans la Grèce ancienne: l'œuvre de Moses Finley”, in *Archives européennes de sociologie*, VI, 1965, pp. 111-148.
 Idem, *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, 1981 (trad. it. *Il cacciatore nero*, Roma, 1988).
 Will, Ed., „Trois quarts de siècle de recherches sur l'économie grecque antique”, in *Annales E.S.C.*, IX, 1954, pp. 7-22.
 Idem, „Réflexions et hypothèses sur les origines de la monnaie”, in *Revue de numismatique*, 17, 1955, pp. 5-23.
 Idem, *Le Monde grec et l'Orient*, vol. I, Paris, 1972; vol. II (cu colaborarea lui C. Mossé și P. Gourkowsky), Paris, 1975.

Omul și războiul

Yvon Garlan

Război și pace

Un ins deprins cu războiul și chiar belicos ; așa a fost, fără îndoială, omul grec. Lucrul poate fi dovedit lesne și în multe feluri. Folosindu-ne de documentația adecvată, vom putea constata frecvența războaielor și ne vom da seama, de pildă, că Atena epocii clasice consacra în medie războiului mai bine de doi ani din trei, fără să se bucure vreodată de zece ani consecutivi de pace ; la aceasta se adaugă insecuritatea cronică provocată de diferitele forme mai mult sau mai puțin legale de violență de pe uscat și, mai frecvent chiar, de pe mare (acte de represiiune, drept de naufragiu, piraterie privată, semipublică sau cu caracter hotărât de stat). Examinarea izvoarelor arheologice ne va arăta fortificațiile ridicate cu mari cheltuieli în jurul principalelor centre de rezidență și de putere (să încercăm să ne imaginăm ce-ar fi putut reprezenta altădată faptul de a locui într-o cetate „închisă”) și diferitele categorii de fortificații, întâlnite la țară (turnuri de pază sau de locuit, posturi de control, adăposturi), fără să uităm că cea mai mare parte a monumentelor și a operelor de artă care împodobeau marile sanctuare și locurile publice nu erau altceva decât ofrande ale învingătorilor. Documentele epigrafice ne vor arăta caracterul precar și temporar al tratatelor ce puneau capăt ostilităților pentru o perioadă adesea limitată la cinci, zece sau treizeci de ani, ca și cum pacea ar fi fost încă din primul moment percepută ca precară, dacă nu pur și simplu concepută ca un fel de armistițiu prelungit.

Doar războiul li se pare istoricilor greci un subiect cu adevărat demn de aducere aminte ; el constituie firul roșu al operelor (războaiele persane pentru Herodot, războiul peloponesiac pentru Tucicide, imperialismul roman pentru Polybios) sau, cel puțin, ritmează cronicile lor. În viața cotidiană, războiul constituie o preocupare constantă pentru cetățeni ; participarea la război este pentru ei o obligație, care la Atena îi privea pe bărbați începând de la vârsta de 19 ani până la 59 de ani (în armata activă până la 49 de ani și apoi în rezervă) ; dezbaterile cu privire la război constituiau peste tot competența minimală a adunărilor populare. La toate nivelurile și în toate mediile se afirmă preeminența

modelului războinic; în viața de familie soldatul reprezintă, cum se vede pe decorațiunile vaselor antice, figura centrală în jurul căreia se organizează relațiile din interiorul *oikos*-ului; în viața religioasă, fiecare divinitate a Olimpului este înzestrată cu o anumită funcție militară; în viața morală, valoarea unui om de bine (*agathos*), așa-numita *arete*, constă în primul rând în curajul înțelept pe care el îl manifestă atât în ființa lui intimă, luptînd împotriva pasiunilor meschine, cât și pe cîmpul de luptă, unde-l așteaptă „moartea frumoasă”, singura care are o semnificație socială.

În ciuda activismului său războinic, omul grec nu poate fi definit ca un *homo militaris*, dacă prin aceasta înțelegem un om care iubește violența în sine, trecînd cu vederea formele pe care ea le îmbracă și scopurile pe care le urmărește.

Războiul civil (*stasis*), care îi întoarce unii împotriva celorlalți pe membrii aceleiași comunități politice, concepută ca o familie, era unanim considerat dezastruos și lipsit de noblete. Singurul care putea fi apreciat era războiul între comunități, *polemos*-ul, și nici acesta în orice condiții. Războiul orb și sălbatic, cel al lupilor, era socotit o încălcare scandaloasă (*hybris*) a normelor de conviețuire – în alți termeni, ale dreptății – pe care oamenii trebuiau să le respecte atât între ei, cât și față de zei. Din contră, *polemos*-ul propriu-zis nu putea să nu respecte niște reguli precise: declarația de război adresată după reguli, efectuarea ritualurilor sacrificiale convenite, respectarea locurilor (sanctuare), a persoanelor (soli, pelerini, rugători) și a actelor (jurăminte) privind divinitatea, autorizarea învinșilor de a-și aduna morții și, pînă la un punct, abținerea de la acte de cruzime gratuită. Acest lucru e valabil mai ales pentru războaiele dintre greci, criticate (fără efect vizibil) din secolul al IV-lea de către apostolii pelenismului, dar este valabil, mai mult sau mai puțin, și pentru războaiele, drepte prin definiție, duse împotriva „barbarilor”. Astfel de războaie nu provocau nici o profanare prin sîngele vărsat și nu cereau nici un rit de purificare finală din partea combatanților. „Legile” de acest fel, considerate valabile pentru toți grecii, dacă nu chiar pentru întreaga umanitate, au reușit, în ciuda impreciziilor și a numeroaselor încălcări, să reducă amploarea conflictelor.

Pe de altă parte, ar însemna să ne lăsăm pradă unei iluzii optice dacă ne-am imagina că războiul a însîngerat întotdeauna și în totalitate lumea greacă. Nu trebuie să uităm că, din simple rațiuni documentare, omul grec care ne este familiar și despre care vom vorbi în primul rând este omul atenian și, în mai mică măsură, cel al Spartei din epoca clasică, implicat în mari confruntări de tip imperialist, și nu cel al Greciei „profunde”, împărțită în mai mult de o mie de mici cetăți care au dus în general o existență modestă în marginea și sub protecția marilor puteri. În acest caz întrezărim niște conflicte localizate, între cetăți limitrofe, cu obiective și mijloace foarte limitate. În ciuda frecvenței

lor, ele nu au provocat probabil decît răni minore, repede vindecate, într-un țesut social dens. Este cazul diferitelor acte de piraterie. Încheierea de alianțe putea să agraveze astfel de rupturi, dar și în acest caz trebuie să ne ferim de exagerarea efectelor, întrucît de regulă alianțele impuneau doar trimiterea unui contingent de ajutor în apărarea teritoriului aliaților și nu implica deschiderea ostilităților împotriva agresorilor. De asemenea, nu rezultă că epoca arhaică ar fi fost în totalitate la fel de războinică în comparație cu epocile următoare. Toate aceste limitări de drept și de fapt ne ajută să înțelegem că omniprezența războiului nu înseamnă deloc că Grecia în totalitatea ei este trecută în permanență prin foc și sabie.

Unei viziuni militariste asupra istoriei grecești i se opune, în sfîrșit, una în care rolul principal îi este rezervat elogiului adus păcii atât de opinia publică, cât și de operele teoreticienilor. Am putea propune un vast florilegiu (foarte repetitiv, începînd cu Homer și continuînd pînă la sfîrșitul epocii elenistice) de texte care laudă binefacerile păcii. Mereu aceeași litanie: pacea înseamnă abundență, bunăstare, bucurie, fericirea plăcerilor simple ale existenței, războiul înseamnă lipsuri, trudă (*ponos*), durere și tristețe. În paralel, la nivel conceptual, afirmația lui Platon că ar trebui „să petrecem în pace cea mai mare parte a vieții în modul cel mai virtuos” (*Legile*, 7, 803 d)¹ sau cea a lui Aristotel că „pacea este scopul războiului, repausul – scopul muncii” (*Politica*, 7, 1334 a)² îi împiedică pe cei doi să facă din Sparta, unde raportul acesta pare inversat, un model.

Se poate oare deduce de aici că s-au înfruntat și au triumfat pe rînd două curente, cel al adepților războiului și cel al pacifiștilor, la fel de convingși, în principiu, de justetea absolută a cauzei lor? Cu siguranță că nu. În primul rând pentru că pur și simplu aprecierile avansate în această privință fie sînt doar declarații de circumstanță, uneori contrazise în textele aceluiași autor de afirmații de sens contrar, fie se referă punctual la oportunitatea unui război sau a altuia și nu la oportunitatea războiului în sine (și de aceea nu cunoaștem nici un atenian din secolul al V-lea care să se fi opus imperialismului ca atare). Apoi, și mai ales, fiindcă pacea este privită numai dintr-o perspectivă individuală, hedonistă și, ca să spunem așa, existențială, fără să se ia în considerare caracterul propriu-zis umanitar și fără nici o aspirație de a vedea schimbîndu-se, din acest punct de vedere, bazele societății sau natura umană. Pacea este doar punctul final, deosebit de plăcut, care trebuie să încununeze încercările războinice. Ea corespunde momentului în care țaranul are plăcerea de a strînge și de a consuma roadele trudei sale. Această concepție nu contrazice cîtuși de puțin necesitatea, raționalitatea și splendoarea războiului; dimpotrivă, tinde să-l justifice, dîndu-i ca scop ultim fericirea.

1. Platon, *Legile*, ed.cit., vol. III, p. 216 (n.t.).

2. Aristotel, *Politica*, ed.cit., p. 179 (n.t.).

Funest în sine, războiul socializat poate deci să-și schimbe semnificația, însușindu-și valorile pozitive pe care elita civică le exaltă.

Cauzele războiului

„Chiar dacă cineva ar socoti că războiul trebuie dus împotriva celor ce se poartă drept, el tot n-ar recunoaște lucrul acesta pe față”, declara Alcibiade, care nu întâmplător frecventase școala sofistilor, în dialogul platonician care-i poartă numele (*Alcibiade*, 109 c)¹.

Pornind de la acest principiu, complementar „legilor” enunțate mai sus, sau mai curînd de la această exigență de principiu care nu e specific grecească, s-a dezvoltat o întreagă cazuistică ce va determina compunerea de repertoare de pretexte, ca acela propus de autorul aristotelian al textului *Retorica lui Alexandru* la începutul secolului al III-lea î.Hr.:

Fie că, după ce în trecut am fost victime ale unor nedreptăți, trebuie acum, profitînd de împrejurări, să-i pedepsim pe cei ce au comis acele nedreptăți, fie că, fiind în prezent victime ale unei nedreptăți, trebuie să luptăm pentru sine ori pentru binefăcători sau să dăm ajutor aliaților ce sînt victime ale unei nedreptăți, fie în interesul cetății sau pentru gloria ei, pentru forța ei sau pentru orice alt motiv de acest fel, cînd adresăm îndemnuri la război trebuie scoase în evidență cît mai multe asemenea pretexte (1425 a).

Dacă luăm în considerație ceea ce spun istoricii greci despre ofensele invocate oficial de către beligeranți cu ocazia unui conflict, trebuie să recunoaștem că aceștia nu duc lipsă de imaginație în materie și că nu ezită să recurgă la orice mijloace: agresiunea teritorială, atacuri asupra drumurilor comerciale de aprovizionare, încălcarea acordurilor încheiate anterior, instalarea unor guverne nedorite, orice formă de amenințare reală sau potențială, impietatea, confruntările care atentau la gloria cetății, orice pretext era bun pentru a-ți afirma drepturile și pentru a te apăra... dacă se poate, atacînd.

În acest bizar arsenal de argumente și de violenții, istoricii au încercat să pună un pic de ordine și să confere o anumită consistență domeniului: Herodot, combinînd în doze variate voința divină, răzbunarea jignirilor suferite într-un trecut mai mult sau mai puțin îndepărtat și calculele politice; Tucidide, indicînd, dincolo de „motivele de resentimente și controverse” acumulate în ajunul războiului peloponesiac, „cauza cea mai adevărată și cea mai puțin recunoscută”, anume teama spartanilor în fața creșterii puterii ateniene; Polybios, ajungînd să distingă cauzele profunde ale unui conflict, pretextul acestuia și punctul de pornire. Dar meditația lor asupra acestei teme se epuizează

repede și nu atinge niciodată o explicație limpede pentru cauzele fenomenului războiului ca atare.

O asemenea explicație nu lipsește însă din literatura greacă. Ea se întilnește în principal la Platon și Aristotel, care nu au exclus războiul (nu mai mult decît sclavia) din proiectele lor de societate ideală și nu au putut, prin urmare, să se sustragă de la obligația de a-i explica existența. Răspunsurile lor seamănă și sînt în aparență simple: cauza războiului ar „fi dorința de a avea mai mult”, de a acumula, după părerea celui dintîi, bogății și eventual sclavi, după cel de-al doilea, mai ales sclavi, după amîndoi, nevoia de a procura hrana, în lumea animală și în stadiul primitiv al umanității (o dată cu dispariția abundenței naturale din timpul vîrstei de aur sau a simplității obiceiurilor primitive). Știu bine că termenii „bogății” și „sclavi” pot să îmbrace un sens mai mult sau mai puțin metaforic. Dar aceasta nu modifică în mod absolut perspectiva globală a celor doi filosofi; pentru ei, războiul era în esență arta de a-și procura prin forță mijloacele suplimentare de trai, sub formă de bunuri, bani sau agenți producători, așa cum pacea era arta de a se bucura de toate acestea.

Prin urmare, istoricii antici s-au aflat în fața următoarei dileme: trebuie să se atribuie războiului în Grecia antică o singură cauză, în esență economică, sau cauze multiple și eterogene (politice, religioase, ideologice, pe lîngă cele economice)? Cei mai mulți, care au ridicat eclectismul la rang de virtute, au optat pentru ultima soluție, fără să cunoască însă importanța condițiilor și consecințelor economice ale războiului și să recupereze unitatea explicației, subsumînd diversitatea motivelor resentimentelor uneia și aceleiași pulsiuni profunde, cum ar fi spiritul competitiv al grecilor sau chiar combativitatea firească a speciei umane. Dar este bună metoda trunchierii atît de brutale a documentației antice, respingînd un punct de vedere și privilegiind un altul, sau ar fi mai bine să încercăm să înțelegem coexistența lor și să distingem nivelurile la care amîndouă se situează în ansamblul structurilor sociale?

În legătură cu această temă, să ne amintim mai întîi, în termeni foarte generali, rolul fundamental deținut în lumea greacă de constrîngerea fizică și juridică, caracterizată îndeosebi ca extraeconomică: pe de o parte, în interiorul cetății, prin extorcarea unui surplus de produse care le permite cetățenilor să se realizeze ca atare pe socoteala unei mîini de lucru dependente; pe de altă parte, în afara granițelor cetății, sub forma unei expansiuni ce constituie principalul mod de dezvoltare economică și principala modalitate de rezolvare a contradicțiilor interne. Totul tradus în fapt în virtutea unei „legi” niciodată puse în discuție, care voia ca dreptul învingătorului de a lua în stăpînire persoana și bunurile celui învins să constituie cel mai bun titlu de proprietate.

În acest context, caracteristic societăților precapitaliste (ce se regăsește, de pildă, în secolele I ecute în societățile din zona saharonigeriană),

1. În Platon, *Opere complete*, ed.cit., p. 255 (n.t.).

noțiunile de bogăție și de putere nu puteau fi decît intim, organic legate. Îmbinarea lor formează baza politicii în sensul grec al termenului (arta de a trăi în *polis*), unde fiecare se prezintă adesea sub forma celeilalte și se realizează prin intermediul ei. Se țese astfel o serie întreagă de intrigi originare care proliferază în sfera politicului (în sensul modern, limitat al termenului), hrănindu-se din toate formele de sublimare generate de sentimentul onoarei și de voința de competiție, cu toate riscurile pe care le implică situația și talentul fiecăruia dintre protagoniști. Așadar, toate modificările în relațiile dintre state sînt impregnate de economic – după cum au arătat, mai mult sau mai puțin, aceiași istorici greci –, chiar dacă partea lor vizibilă, aparentă, este în general de natură cu totul diferită. După părerea mea, numai acest mod de a vedea lucrurile înlătură riscul de a adînci opoziția dintre cauzele economice și cele non-economice ale războiului. Complexul politico-militar, cu valorile asociate lui, se înscrie astfel în cel mai fericit mod în structurile socio-economice ale cetății grecești.

Motivațiile combatanților

Oricare ar fi fost cauzele declarate ale unui conflict, ceea ce pare să fi contat mai mult în viziunea celor implicați erau repercusiunile previzibile, concrete și imediate asupra condițiilor lor de viață.

În cel mai bun caz, cel al unui război de agresiune victorios, se calculau profiturile care s-ar fi putut realiza nu atît sub formă de bani, cît sub forma diferitelor prăzi: prizonieri – pe care învingătorii preferau să-i elibereze, de preferință în schimbul unei răscumpărări, sau să-i vîndă pe piețele de sclavi decît să-i folosească și să mărească numărul sclavilor lor personali –, cirezi de animale prinse pe pășuni, produse agricole deja recoltate sau gata de recoltat, obiecte de preț (metal prelucrat sau sub formă de monede, pînzeturi) sau orice fel de produs de primă necesitate (unelte, material lemnos etc.). Împărțirea acestor prăzi, la care se puteau adăuga cucerirea de teritorii și tributurile mai mult sau mai puțin regulate, constituia o problemă esențială și întotdeauna greu de rezolvat, după cum dovedesc tratatele ce reglementează dinainte împărțeala dintre aliați, proporțional cu participarea militară și în funcție de natura mobilă sau imobilă a bunurilor sechestrate. Din păcate, nu se știe exact cum se realiza efectiv acest lucru după ce se distribuiau recompensele acordate luptătorilor mai curajoși, precum și armele, bogățiile și uneori pămînturile destinate vreunei divinități sub formă de trufandale și de zeciuială; se pare că, în afară de tributuri și cuceririle teritoriale, statului îi erau rezervate mai ales metalele prețioase obținute din jafuri și în urma vînzării prizonierilor; soldaților, bunurile de consum și echipament; căpeteniilor militare, prăzi de calitate mai bună, fie și numai spre a-i răsplăti pentru sumele

cheltuite, eventual, personal pentru a îmbunătăți rația trupelor, dacă nu pur și simplu pentru a le asigura înarmarea și întreținerea. Această problemă este cu atît mai greu de lămurit cu cît fiecare dintre părți încerca să profite de împrejurări pentru a-și depăși propriile drepturi, iar obiceiurile erau, cu siguranță, diferite de la o epocă la alta și de la o cetate la alta; astfel, în Sparta, tradiția era ca un rege să primească a treia parte din prada obținută sub comanda lui. Deși în declarațiile oficiale nu se vorbește deloc despre ele, dacă puteau fi concepute rațional, aceste perspective de îmbogățire individuală și colectivă duceau la război și influențau puternic moralul trupelor. Așa se întîmplă la Atena în momentul plecării în expedițiile împotriva Siciliei:

Și pe toți la fel, spune Tucidide (6, 24, 3), i-a cuprins dorința fierbinte de a porni plutirea; astfel, cei mai bătrîni [doreau să pornească] fiindcă socoteau că sau vor supune țara împotriva căreia pluteau, sau că această mare armată nu va putea să se prăbușească; pe cei mai tineri i-a cuprins această dorință în speranța că vor vedea și contempla locuri îndepărtate și că se vor salva; marea mulțime și soldații socoteau că vor pune mîna pe sume mari pentru nevoile prezente și vor dobîndi și puterea ca să le dea o soldă perpetuă¹,

sau solde militare și chiar bani proveniți din bugetul cetății, ce le reveneau cetățenilor pentru exercitarea funcțiilor.

Dar motivațiile combatanților sînt mai frecvent descrise în situația inversă, atunci cînd este vorba de respingerea unei invazii a dușmanilor și de asigurarea propriei salvări.

Primul și, adesea, singurul loc de desfășurare a operațiunilor militare era teritoriul pe care agresorii îl luau cu asalt și îl devastau, atunci cînd aveau posibilitatea tehnică de a o face și cînd li se părea oportun din punct de vedere politic. Numai din rațiuni materiale comunitatea n-ar fi reacționat energic, dat fiind că cea mai mare parte a cetățenilor erau proprietari agricoli, chiar și într-o cetate atît de „comercială” cum era Atena la sfîrșitul secolului al V-lea. Orice atac teritorial provoca deci o ruptură mai mult sau mai puțin gravă a echilibrului economic și, ca urmare, a echilibrului social al comunității care risca să cadă pradă, dacă nu lipsurilor, atunci unor disensiuni interne, între cei care sufereau și cei care nu sufereau de pe urmă situației create. Problema era atît de importantă, încît legiuitorii, pentru a asigura o mai bună armonizare a relațiilor dintre cetățeni, puteau interveni pentru a le atribui acestora proprietăți egal depărtate de frontieră, ca să se simtă toți protejați în aceeași măsură. Fără îndoială, o contribuție în acest sens avea și ansamblul de valori sociale și mai ales religioase legate de stăpînirea pămîntului.

1. Tucidide, *op.cit.*, pp. 538-539 (n.t.).

Făcînd abstracție de raportul de forțe al momentului, răspunsurile variază în funcție de înțelesul care se dădea atunci ideii de interese superioare ale cetății. Mult timp, într-un cadru de viață mai mult sau mai puțin autarhic, s-a încercat să se pună capăt cît mai repede posibil incursiunilor, deschizîndu-se negocieri sau provocînd o bătălie decisivă în cîmp deschis. Această soluție a întîmpinat opoziția energică a lui Pericle la începutul războiului peloponesiac împotriva invadatorilor aflați sub comanda regelui spartan Archidamos, spre marea nemulțumire a atenienilor, care cu greu s-au lăsat convinși să se retragă în masă în spatele marelui zid care unea cetatea cu Pireul. Li s-a atras atenția că aceasta era singura modalitate, deși dureroasă, de a salva esențialul, adică imperiul maritim. Alte exemple de strategie „pericleană” ar putea fi semnalate în cazul cetăților total interesate sau obligate de un terț să renunțe la apărarea teritoriului pentru a salva fortificațiile urbane; în secolul al V-lea s-a recurs în continuare la bătălii planificate la masa strategilor. În general însă prevala înclinația către o strategie mai subtilă și complexă, care urmărea să împace ambele exigențe ale apărării: asigurarea apărării teritoriului, pe cît posibil, prin ridicarea de fortificații rurale și prin expediții, fără să se compromită însă prin aceasta securitatea nucleului urban. Era o strategie greu de pus în aplicare, după cum rezultă limpede din lectura micului tratat de cuceriri compus de Eneas Tacticianul pe la mijlocul secolului al IV-lea: vedem aici cetățeni preocupați pînă la anxietate mai întîi să se ducă fiecare la lotul său de pămînt pentru a salva ce putea fi salvat, apoi arzînd de nerăbdare să se bată cu dușmanul, cu riscul de a cădea în ambuscade, înainte ca șefii lor militari să-i adune în grupuri de luptă și să le impună o serie de precauții elementare.

În ultimă instanță, nu rămînea altă posibilitate decît aceea de a asigura cu orice preț protecția conglomeratului urban, ale cărui fortificații, tot mai greu încercate de inovațiile militare din secolul al IV-lea, au devenit tot mai solide și mai complicate, pentru a se adapta perfecționării mașinilor de asediu și dezvoltării tehnicilor de asalt. Numai Sparta va considera, pînă la începutul epocii elenistice, că se poate lipsi de asemenea artificii și că securitatea ei se baza pe „un cerc de războinici și nu pe unul de cărămizi” (Plutarh, *Moralia*, 228 e). În această privință, Sparta s-a bucurat de aprobarea lui Platon, care era de acord cel mult să se adapteze în scopuri defensive pereții exteriori ai caselor de la marginea cetății, dar nu și de cea a lui Aristotel, care va exprima cel mai bine opinia generală: „A lăsa un oraș fără întărituri ar fi tot atît de imprudent ca dacă s-ar alege o țară deschisă, ori dacă s-ar nivela toate înălțimile; ca și cum oprind pe particulari de a-și împrejmui casele cu ziduri, le poți insufla vitejie locuitorilor” (*Politica*, cartea a VII-a, 1331 a)¹.

Mai mult decît o bătălie în cîmp deschis studiată la masa strategilor, un asediu este o încercare crucială care mobilizează toate energiile combatanților și ale locuitorilor, pentru că un asalt comportă masacre oarbe, jafuri inerente acestui gen de operațiuni și, adeseori, chiar distrugerea comunității și aducerea ei în starea de sclavie. Tot datorită tratatului lui Eneas Tacticianul ne putem imagina azi spaima și agitația asediaților, precum și ingeniozitatea măsurilor luate în aceste împrejurări: nu numai împotriva dușmanului extern, a mașinilor de război și a stratagemelor sale, dar și împotriva dușmanului intern, adică a adversarilor regimului, dispuși să trădeze pentru a obține avantaje. Într-un climat de extremă tensiune, sentimentul patriotic se identifică pe deplin în sufletele cetățenilor cu securitatea propriei persoane, a familiei, a poziției sociale și a bunurilor lor.

În motivațiile luptătorilor prevalează deci o concepție „materialistă” – în același timp concretă și emoțională – asupra patriei, ceea ce nu înseamnă, evident, că ei ar fi fost incapabili să se ridice deasupra intereselor lor personale, la un nivel mai înalt de abstracție. Comparativ cu contemporanii noștri, adesea obișnuiți cu o mai mare mistificare în această privință, respectiva concepție va părea poate cam limitată. Să învățăm totuși să-i apreciem măcar prospețimea și autenticitatea.

Funcția militară și statutul social

O asemenea concepție avea drept corolar, spre deosebire de ceea ce se întîmplă în zilele noastre, faptul că obligațiile militare ale membrilor comunității erau în principiu proporționale cu statutul lor social.

Desigur, se pot regăsi în Grecia cîteva urme și elemente din tripla funcționalitate indo-europeană atît de bine analizată de Dumézil, care concepe ordinea cosmică și ordinea socială ca rezultat al suprapunerii a trei funcții: suveranitatea, forța și fertilitatea. În universul mitic, în special, se pot distinge astfel divinități precum Ares și Atena, ale căror atribuții originare se raportează la cea de-a doua funcție, numeroși eroi, ca Heracle, Tideu, Partenopes și Ahile, ale căror fapte evidențiază destinul războinic, precum și colectivități cu caracter net militar ca aceea a spartîilor la Teba, a flegilor la Orchomenos, în Beoția, a egizilor în Sparta, a geneleilor în Colchida sau a Gigantilor, dușmanii zeilor. Caracterul dual al funcției războinice față de cea a suveranității, indiferent dacă aceasta se desfășoară autonom sau acceptă să contribuie de pe poziții de subordonare la menținerea întregului, ori se exercită în mod spontan sau în mod ordonat, ne va ajuta să explicăm opoziția dintre Ares și Atena, dintre Heracle și Ahile, ca și opoziția pe care o întîlnim la Hesiod între rasa „oamenilor de bronz” și cea a eroilor. Credem că o asemenea tripartiție semnificativă s-ar putea identifica,

1. Aristotel, *Politica*, ed.cit., vol. II, p. 169 (n.t.).

fosilizată într-un rit din epoca clasică, în darul făcut tânărului cretan de către amantul lui, constînd dintr-o cupă, un costum de zale și un bou.

Predominant în istoria greacă, încă de la tăblițele miceniene din secolul al XII-lea și poemele homerice din secolul al VIII-lea, este însă cu totul alt lucru: o concentrare a capacităților și a responsabilităților militare la vîrfurile ierarhiei sociale, în mîinile unei elite care pe cîmpul de luptă joacă un rol determinant, proporțional cu acela din domeniul politic și economic, ce-i este rezervat tot ei. Pentru ea, plasată în prim-planul scenei, sînt laudele cuvenite bogăției, puterii și curajului, în timp ce plebea se îngîmădește în planul al doilea, în formațiuni compacte, pentru a o susține și pentru a aclama *les exploits*, faptele de vitejie ale campionilor.

Ea are privilegiul armelor făurite de zei, care veghează asupra-i, al scuturilor gigantice și, mai ales, al carelor de luptă (chiar dacă mai tîrziu, în Homer, acestea au servit în chip aberant drept simple mijloace de transport!). Pentru ea sînt, cu siguranță, ospețele magnifice, frumoasele prizoniere și podoabele luate din prada de război comună. Societățile aristocratice de la începutul istoriei grecești se supuneau deci unei hegemonii globale și nediferențiate din punct de vedere funcțional, chiar dacă virtuțile războinice erau cele mai apreciate și aveau cea mai mare autonomie de exprimare.

Constituirea cetăților, începută în secolul al VIII-lea, duce treptat la conturarea unor noi raporturi comunitare. Dar această mutație, pe care nu o percepem pe deplin în toate detaliile, nu modifică principiul repartiției funcțiilor militare între membrii unui corp civil care se va mări în măsuri diferite în cursul secolelor, după regimul adoptat.

De acum, statutul de soldat depindea de acela de cetățean și nu invers. Exercitarea forței armate constituia nu sursa, ci expresia privilegiată a unui întreg complex constituit din poziții statutare, reprezentative pentru diferitele aspecte ale calității de cetățean. Pe primul loc se situa capacitatea economică a indivizilor de a se dota cum se cuvine din punct de vedere militar. Dar nu această capacitate în sine determină rangul lor civic. Astfel, la Atena, clasificarea cenzitară a cetățenilor și atribuțiile politice legate de ea se bazau pe venituri și nu pe criterii de natură militară; era normal, pur și simplu, ca un post anume să fie reclamat de cel care avea un anumit venit. Sparta, care și-a cîștigat în secolul al IV-lea o reputație exagerată de militarism, nu făcea excepție în această privință. Intrarea în corpul „semenilor” (*homoioi*) era condiționată (pe lângă naștere) de posesia unei suprafețe mari de pămînt cultivate de sclavi și de capacitatea, rezultată din această posesie, de a vărsa o cotă-parte pentru mesele în comun, comportarea în luptă nefiind luată în seamă decît în sens negativ, adică atunci cînd putea duce la pierderea credibilității; este semnificativ faptul că în momentul cînd Sparta elenistică va dori să renunțe la „oligantropia” ei, integrînd în armată iloi, va proceda la recrutarea acestora pe baze cenzitare și nu în funcție de vitejia lor.

După ce am stabilit acest principiu, să vedem cum se traduce el în viața militară.

Modelul hoplitic

Manifestarea cea mai evidentă a procesului de constituire a cetăților o reprezintă apariția unui nou tip de combatant: hoplitul.

Protecția acestuia era asigurată de jambiere, coif și platoșă de bronz, precum și de un scut de formă circulară cu un diametru de 80-90 cm, tot din bronz sau dintr-o combinație de lemn, piele și nuiele. Marea originalitate a acestui *hoplon*, care va fi arma emblematică a hopliților, o constituie totuși faptul că nu mai era agățat de gît cu o curea, ci era purtat pe antebrațul stîng cu ajutorul unei brățări de bronz fixate pe mijloc și al unei curele exterioare. Acest fapt avea două consecințe esențiale. Pe de o parte, hoplitul nu dispunea decît de brațul drept pentru a-și minui armele de atac – o lance de lemn de aproximativ 2,5 metri, prevăzută cu un vîrf și cu un pinten de fier sau de bronz, și o spadă scurtă pentru lupta corp la corp. Pe de altă parte, protejarea părții din dreapta a corpului parțial descoperit trebuia să fie asigurată de un camarad alăturat în cadrul unei falange suficient de compacte (ținînd cont și de limitele impuse vederii și agilității soldatului de coif și de platoșă). Încilinăm să credem că această dublă inovație tehnică și tactică a determinat o extindere a recrutării spre toți cei capabili să se înzestreze cu un asemenea echipament și deci o oarecare largire a corpului civic dincolo de limitele aristocrației tradiționale.

Preistoria falangelor hoplitice rămîne foarte controversată: cînd au apărut (la jumătatea secolului al VII-lea?). S-au ivit dintr-o dată sau în urma unei perioade de încercări? Reprezintă o revoluție completă, comparativ cu stilurile precedente de luptă? Au fost cauza sau consecința transformării socio-politice contemporane și în special a apariției tiraniilor? Ce s-a întîmplat atunci cu cavaleria, care ar fi fost, după Aristotel, arma preferată în primele cetăți aristocratice? Iată cîteva dintre întrebările pe care istoricii moderni continuă să și le pună și pe care eu trebuie să mă mulțumesc să le trec doar în revistă, pentru a mă concentra asupra epocii clasice, mult mai bine documentată.

Între timp, armamentul hopliților se simplificase și devenise mai ușor. Au dispărut în general brățările, zalele ce acopereau coapsele și apărătoarele de săgeți, precum și cea de-a doua lance folosită ca sulită, care apar uneori pe reprezentările arhaice. Platoșa de bronz a lăsat locul unei veste de lînă sau din piele întărită cu plăci metalice. Chiar și așa, ansamblul presupunea o cheltuială importantă, cel puțin o sută de drahme ateniene, ceea ce reprezenta aproximativ simbria trimestrială a unui muncitor cu calificare medie. În Atena secolului al V-lea, un asemenea efort financiar se pretindea doar de la cetățenii din cele trei

clase cenzitare, dintre care cea de-a treia, clasa zeucizilor, furniza grosul efectivelor. Asemenea criterii de selecție în interiorul corpului civic au existat probabil peste tot, cel puțin acolo unde acest corp civic nu se limita, ca în Sparta, la cei capabili să se înarmeze ca hopliți.

Proba hotărâtoare care-i aștepta era o bătălie studiată după un plan dinainte stabilit, numită în mod curent *agon*, exact ca o întrecere athletică, și care era marcată, în același fel, de sacrificii preliminare (la diferite niveluri progresive), de o confruntare în cîmp închis și de ceremonii de mulțumire însoțite de daruri adesea similare (coroane, trepiede). Bătălia se desfășura corect, după obiceiuri puternic ritualizate, fără să se încerce nici un efect de surpriză.

După încheierea, mai mult sau mai puțin tacită, a unui acord cu inamicul privind un loc de desfășurare foarte plat, cum ar fi un teren agricol, falanga se așeza, formînd un grup compact, pe mai multe rînduri, de obicei opt, ca să poată exercita o presiune colectivă și să asigure umplerea automată a golurilor. Spațiile dintre luptători erau de cel puțin un metru, astfel încît o armată de dimensiuni mijlocii, să spunem de zece mii de oameni, se întindea pe aproximativ 2,5 km. Pe flancuri se dispuneau contingente de trupe ușoare și de cavalerie, însărcinate să zădărnicească orice tentativă de încercuire și să provoace, la începutul și la sfîrșitul bătăliei, derută și dezordine în liniile inamice. După ce bunăvoința zeilor era asigurată printr-un ultim sacrificiu, începea un marș ordonat, în direcția inamicului aflat la cîteva sute de metri, marș care se termina adesea în pas alergător; spartanii îl efectuau într-o liniște impresionantă, doar în sunetul flautului, în vreme ce alții îl acompaniau cu sunete de trîmbițe, strigăte și cîntece de atac în cinstea lui Ares-Înaripatul. Ciocnirea se producea frontal și lăsa apoi loc unui mic număr de manevre laterale, pe lîngă faptul că falanga avea în mod natural tendința de a înainta oblic, spre dreapta, pentru simplul motiv că fiecare dintre componenții ei se deplasa imperceptibil spre partea fără scut pentru a rămîne lîngă vecinul de rînd. Cu excepția unor ruperi de front accidentale, rezultatul bătăliei se decidea deci pe flancuri. Primul flanc drept care reușea să răzbească provoca încet-încet dezordine în rîndul falangei adverse. Întrucît căpeteniile nu puteau modifica cursul evenimentelor, mai ales în lipsa trupelor de rezervă, se instaurau panica și confuzia și avea loc o scurtă vinătoare a fugarilor. Pentru învingători, bătălia se încheia cu un imn de victorie în cinstea lui Dionysos și a lui Apollo, cu înălțarea în locul respectiv a unui monument – o simplă carcasă de lemn decorată cu armele capturate de la adversari –, cu îngăduința acordată acestora din urmă de a-și aduna morții și, o dată reveniți acasă, cu invocații către zei însoțite de ofrande și de banchete.

Destinată să impună rapid – de cele mai multe ori într-o singură dimineață – o sentință fără apel, lupta hoplitică îi răpea doar pentru un scurt interval de timp pe cetățeni de la ocupațiile lor obișnuite,

întrucît avea loc la sfîrșitul unei campanii de cîteva zile sau cel mult de cîteva săptămîni, judicios prevăzută pentru sezonul cald, astfel încît oamenii să-și poată asigura propriile recolte și să ia în stăpînire recoltele inamicului. Preocupările legate de aprovizionare erau deci reduse la minimum. Era suficient să li se ceară civililor mobilizați să se prezinte cu ceva provizii de drum, iar pentru restul se conta pe ce se obținea din prăzi și pe aflusul spontan de negustori în căutare de cîștig ușor. Grijile legate de echipament erau de asemenea puține, din moment ce fiecare se prezenta cu propriile-i arme și haine militare – care nu aveau aspectul unor uniforme, cu excepția tunicilor roșii purtate de spartani –, cu efectele proprii purtate de un catîr sau de un sclav. Ruptura de viața civilă era într-adevăr minimă.

Și atmosfera care domnea în armată era destul de familiară. Arta persuasiunii se exercita aici, ca și în adunare, sub forma unor îndemnuri înflăcărare adresate trupelor înainte de atac. Comanda supremă le revenea unor magistrați aleși de întregul popor, cum se întîmpla cu cei zece strategii atenieni, care adesea acționau împreună, și cu ajutoarele lor, taxiarii, puși în fruntea contingentelor triburilor, cu excepția Spartei, unde comanda supremă le revenea regelui sau unora dintre aghiotanții săi, înconjurați de „tovarășii de cort” printre care se numărau și polemarhi aleși, puși în fruntea diferitelor regimente. Cu excepția Spartei (încă o dată), a cărei armată, după spusele lui Tucidide (5, 66, 4), „este alcătuită, în principiu, din comandanți dispuși ierarhic”, ofițerii subalterni erau în general puțin numeroși, ocupau în timpul luptei primul rînd al unității lor, purtau doar puține însemne distinctive (panaș sau pene pe coif), iar funcția lor nu era înnoită automat de la o campanie la alta; ei nu formau deci o castă profesională. Oamenii din trupă, dotați cu arme identice, formau unități intersanjabile, indiscutabil fiind faptul că cei mai tineri erau așezați în primele rînduri, iar cei mai motivați, întrucît erau cei mai interesați de reușita operațiunii, aveau tendința să ocupe aripa dreaptă. În asemenea condiții, supunerea se baza în mod esențial pe consens; pedepsele, mai ales cele corporale, erau subordonate unei judecări efectuate de un tribunal al armatei sau, dacă era posibil, de unul din tribunalele regulate ale cetății.

Curajul hopliților nu era deci rodul unei discipline militare propriu-zise și cu atît mai puțin, după cum am văzut deja, al unei înfocări războinice care nu știa ce e frica (dovadă promptitudinea cu care își recunoșteau înfrîngerea). Urmărind în primul rînd să asigure coeziunea falangei, el se baza pe un simț corect al solidarității, care le impunea să nu-și abandoneze tovarășii de luptă și, prin urmare, să rămînă pe locul fixat. Așadar, spiritul de corp comun era cultivat sistematic. El le era indus în permanență așa-numiților *homoioi* spartani prin intermediul întregii organizări comunitare a vieții lor cotidiene. La Atena, în același mod, era întărit prin regruparea luptătorilor în triburi și

chiar în *tritii*. Se lăsa astfel liberă expresie, în interiorul falangelor, relațiilor firești de întrajutorare bazate pe rudenie, prietenie sau vecinătate.

Insistînd prea mult asupra aspectelor ludice și comune ale luptelor hoplitice, riscăm totuși să uităm violența confruntărilor individuale pe care acestea le prilejuiau, cu pierderi relativ mari, evaluate, de partea celor învinși, la 14%, iar de partea învingătorilor, la 5%. Departe de a trebui doar să pătrundă, umăr lângă umăr, ca într-o grămadă la rugby, pentru a opri și a face să dea înapoi frontul advers, hopliții trebuiau să înfrunte dușmanii individual, cu lancea și apoi cu spada. Cel puțin în momentul culminant al luptei, înfruntarea colectivă se descompunea astfel într-o serie de dueluri. Față de epoca eroică, aceste dueluri nu mai trebuiau să se desfășoare automat ca niște acte de bravură, cum o dovedește cazul acelui spartan care a vrut să plătească la Plateea vina de a fi supraviețuit bătăliei de la Termopile; acuzat de compatrioții săi că „ieșind din rînduri ca un nebun (...) voia în chip vădit să moară din pricina ocării ce-l acoperea” (Herodot, *Istoriei*, cartea a IX-a, 71)¹. Ca un bun cetățean, el ar fi trebuit să-și supună acțiunea unei anumite discipline morale (*sophrosyne*), ținînd cont de interesele colective.

Modelul hoplitic, definit riguros în relație cu planul politic și menit să confirme preeminența unei elite sociale determinate, trebuie situat și în timp. Deși mai mult ca niciodată se perpetuează exaltarea meritelor acestui tip de luptător, în special în persoana luptătorilor de la Maraton, la sfîrșitul secolului al V-lea începuse deja să se lărgească baza de recrutare, de fapt, dacă nu de drept: la Sparta, pînă la cei de ranguri inferioare, la Atena, pînă la teți, care formau cea de-a patra și ultima categorie cenșitară. Pe de altă parte, pe plan militar, falanga hoplitică (care, la drept vorbind, a acționat rareori de una singură, ca la Maraton) a trebuit să se bazeze din ce în ce mai mult pe infanteria ușoară și mai ales pe trupele semiușoare ale scutierilor, înainte de a-și recunoaște inferioritatea față de falangele macedonene. În același timp, crește în arta militară rolul surprizei, vicleniei, trădării, abilității tehnice. Contemporanii au fost perfect conștienți de acest lucru: în anul 341, în *Filipica a treia* (47-50) Demostene va extrage din această evoluție o concluzie amară. Să evităm totuși să cădem dintr-o extremă în alta; infanteria grea va rămîne, chiar și în cazul cetății elenistice, arma nobilă prin excelență și va continua mult timp să joace un rol esențial în bătăliile duse după un plan prestabilit, care au hotărît cursul istoriei mari.

Obligațiile militare ale celor de rang superior sau inferior pe scara socială

De o parte și de cealaltă a axei invocate mai înainte se situează participarea celorlalți greci la viața militară a cetății.

În Grecia, posesia unui cal era un indiciu evident de bogăție, iar apartenența la cavalerie – un semn de distincție socială, inclusiv în cîmpiile întinse, ca Tesalia, Beoția și Campania, ce se pretau cel mai mult la acest tip de crescătorie. La Atena se pare că mult timp această problemă a fost lăsată la latitudinea tinerilor aristocrați, singurii care aveau mijloace să întrețină o herghelie și timp să practice echitația pentru parade și pentru victoriile în întreceri, cel puțin tot atît cît și pentru război. Se pare că datorită sfaturilor lui Pericle, pe la mijlocul secolului al V-lea, atenienii s-au dotat cu o cavalerie regulată, alcătuită la început din 500, apoi din 1.000 de cetățeni (și din 200 de arcași călare), dacă nu cumva acest lucru nu s-a întîmplat înainte, încă de la începutul secolului, cînd vasele ne înfățișează primele scene cu examenul pentru intrarea în rîndurile caveriei. Poate că Pericle are doar meritul de a fi instituit sistemul de recrutare în vigoare în epoca clasică. Acesta consta în a acorda unui anumit număr de tineri proveniți din primele două clase cenșitare (mai ales din cea de-a doua, numită tocmai *hippeis*) o anumită sumă de bani suficientă sau măcar în parte suficientă pentru achiziționarea unui cal, a cărui valoare era periodic adusă la zi și înscrisă pe tăblițele de plumb aflate în număr mare în agora. În afară de aceasta, se acorda o indemnizație zilnică pentru întreținerea calului. Înrolarea în cavalerie era rezervată deci unei elite cu venituri bine definite, al cărei prestigiu a fost imortalizat pe friza interioară a Parthenonului spre anul 440, înainte ca acesta să fie supus restaurării democratice de la 401, în ciuda unor discursuri publice ale lui Xenofon, prin anul 360.

Din punct de vedere militar, cavaleria greacă a fost întotdeauna limitată de imposibilitatea de a pătrunde în formațiunea hoplitică. Înzestrați cu lănci scurte, care puteau fi folosite ca sulite, uneori înzestrați cu pinteni de oțel și cu platoșe ușoare, dar fără scări și șei rigide, în plus cu handicapul vulnerabilității unor cai nepotcoviți, caveriei au îndeplinit în general doar misiuni de explorare și de hărțuire, cu efective egale cel mult, în majoritatea cetăților, cu o zecime din efectivele falangei. Spartanii s-au arătat deosebit de neglijenți în materie, așteptînd anul 424 pentru a se înzestra cu o cavalerie redusă, de 400 de bărbați.

Atenienii mai bogați, cei mai mulți, dacă nu toți, aparținînd primei categorii cenșitare, a *pentacosiomedimnilor*, aveau sarcina specifică de a contribui la înzestrarea militară a navelor. La început furnizau, se

1. Trad. rom. Felicia Vanț-Ștef, Editura Științifică, București, 1964, vol. II, p. 400 (n.t.).

pare, ei înșiși vapoare în mediul destul de puțin cunoscut al naucrariilor; după instituirea trierarhiei, s-au îngrijit de aprovizionarea și funcționarea triremelor construite de stat. Acest ritual, îndeplinit periodic în funcție de necesități, era foarte scump, putând implica o cheltuială de aproximativ 6.000 de drahme. Prin urmare, trebuia îndeplinit astfel încât să distribuie sarcina în modul cel mai judicios, la început împărțind-o între doi trierarhi (la sfârșitul războiului peloponesiac), apoi, pe la anul 357, încredințând-o grupurilor numite simorii. Celelalte dări cu destinație militară ajungeau să-i lovească pe numeroși zeucizi; era vorba în principiu de contribuții excepționale (*eisphorai*), dar care au devenit mai mult sau mai puțin regulate începând cu războiul peloponesiac și a căror percepere a fost facilitată pe la 378-377 de crearea simoriilor, modele ale simoriilor trierarhice, unde cei mai bogați deveneau garanți. Pe aceleași categorii sociale se conta, mai ales începând din a doua jumătate a secolului al IV-lea, și în privința donațiilor benevole (*epidoseis*), pentru care ele erau recompensate prin decrete onorifice. Acestea erau principalele resurse interne de finanțare militară în cetățile în care veniturile regulate lăsau puține excedente.

De la numeroșii cetățeni atenieni aparținând ultimei clase cenzitare (mai mult de jumătatea corpului civic) se așteptau, în schimb, numai prestații personale limitate, pentru mult timp, la armele cel mai puțin importante. Era cazul trupelor ușoare ale sulitașilor, arcașilor și prăștiașilor, a căror intervenție pe flancurile falangei hoplitice a fost, până în secolul al V-lea, puțin eficientă și a căror acțiune la distanță părea atît de puțin recomandabilă moral, încît fusese interzisă în epoca arhaică, printr-un acord încheiat între calcidieni și eretrieni, care-și disputaseră mica cîmpie lelatină. Arcașii în special nu se bucurau de o bună reputație, de la Homer la Euripide; un personaj al acestuia din urmă îl stigmatiza pe Heracle astfel:

Nu a purtat niciodată un scut pe brațul stîng, nu a înfruntat o lance; mînuind arcul, arma cea mai josnică, era mereu gata de fugă. Pentru un războinic, dovada vitejiei nu este să tragă cu arcul, ci să stea nemișcat și să vadă, fără să-și plece nici să-și întoarcă privirea, alergînd în fața lui un întreg corp de lănci ridicate, mereu neclintit în grupul lui (*Heracles*, 159-64).

Începînd cu războiul peloponesiac și mai ales o dată cu creșterea numărului de scutieri înarmați cu sulite și cu un scut mic (*pelta*), devine însă din ce în ce mai evident că trupele ușoare pot să-i învingă uneori pe hopliți și că folosirea lor se impunea în numeroase împrejurări (protejarea granițelor teritoriale, război de asediu). Prejudecățile la adresa arcașilor s-au mai risipit în lumina faptelor, fără să dispară totuși definitiv.

Acelorași categorii sociale le aparțineau vîslașii care, încremeniți pe băncile lor de vîslire, asigurau înaintarea triremelor în apropierea și

în timpul bătăliei. O mare parte din ei aparțineau acestor categorii, din moment ce teții atenieni nu reușeau să completeze efectivele pentru 200 sau 300 de nave fără ajutorul străinilor. De îndemînarea lor depindea reușita operațiunii de lovire frontală a navei, bază a tacticii navale, întrucît formațiunea de zece hopliți îmbarcată pe fiecare triemă se afla acolo doar pentru a impresiona. Se poate spune că vîslașii au avut un rol important în dezvoltarea imperialismului maritim atenian inaugurat de prestigioasa victorie de la Salamina, din 480. Și totuși, vîslașii nu se bucurau deloc de o bună reputație în opinia aristocratică, așa cum o vedem exprimată în ajunul războiului peloponesiac, în *Constituția atenienilor* a așa-numitului bătrîn oligarh sau, mai tîrziu, în opera lui Platon. Alte cetăți, ca Sparta, se vor mulțumi să îmbarce pe navele lor soldați fără cetățenie, supuși proveniți de la țară sau străini, fiind rare acele cetăți care, asemenea Rodosului în perioada elenistică, au apreciat serviciul în marină.

La marginile cetății

Regula proporționalității dintre rolul militar și statutul social al omului grec rămîne valabilă dacă extindem cercetarea pînă la periferia corpului civic.

Cei care aveau mai multe afinități cu cetățenii erau fiii lor minori, întrucît aceștia erau viitori cetățeni, educați și tratați ca atare. Aflați la jumătatea drumului între copilărie și viața adultă, în Grecia, dar și în alte părți, asimilați fie cu natura, fie cu cultura, într-o fază de tranziție puternic marcată de vechi rituri de trecere, copiii se consacrau unor practici care uneori îi opuneau, alteleori îi pregăteau pentru lupta în falangele hopliților. Primul dintre aceste aspecte a atras în mod deosebit atenția istoricilor moderni, cu prilejul numeroaselor paralele etnologice cu alte societăți arhaice, cum ar fi cele africane din secolul al XIX-lea.

El apare în special în educația spartană (*agoge*), care timp de mai bine de zece ani înmulțea pentru tineri, grupați în „cete”, probele de rezistență și antrenamentele de luptă, solicitîndu-le mai ales istețimea. La capătul acestei perioade de probă, cei mai buni dintre „ireni” erau supuși așa-numitei *krypteia*. Cei „ascunși” erau trimiși în plină iarnă în cele mai îndepărtate regiuni ale teritoriului, fără provizii și înarmați cu un simplu cuțit, cu obligația să nu se lase văzuți și să se hrănească din mici furturi, iar în timpul nopții să vîneze iloți, cărora efortii le declaraseră război. În timpul acestei perioade de izolare, preliminară acceptării lor definitive în comunitatea adulților, ei se comportau deci, pentru a ne exprima astfel, ca niște anti-hopliți.

La Atena, tinerii se aflau în grija statului pînă la o vîrstă mult mai avansată decît în Sparta, mai precis pînă la ieșirea din adolescență.

Erau apoi supuși așa-numitei *efebia*, a cărei existență datează probabil cel puțin de la începutul epocii clasice, fără îndoială sub forma unui singur an de formare rezervat primelor trei clase cenzitare. Noi însă o cunoaștem bine la o dată mult mai târzie, după reorganizarea și consolidarea ei de către Epicrate, spre anii 335-334, în momentul cînd Licurg încearcă să restaureze o putere militară grav compromisă cu puțin timp înainte de înfrîngerea de la Cheronea în fața macedonenilor. Un capitol din *Constituția atenienilor* a lui Aristotel (42) și unele inscripții ne dezvăluie principalele aspecte ale funcționării sale. Ea îi privea, în epoca respectivă, pe toți fiii cetățenilor, indiferent de situația lor cenzitară, pe durata celui de-al nouăsprezecelea și a celui de-al douăzecilea an de viață. În primul an, după ce vizitau locuri sacre, efebii erau încorporați la Pireu și primeau o instrucție militară completă în ce privește mînuirea armelor infanteriei grele (hoplitice), tirul cu arcul, aruncarea sulitei, manevrarea catapultelor. Anul următor, erau trecuți în revistă și primeau din partea statului scutul și lancea hoplitului, după care efectuau marșuri prin Attica și stagii în posturile fortificate de la graniță. Deși înscriși deja în registrele demelor, ei erau astfel, chiar dacă într-un mod mai puțin accentuat față de inițiații lacedemonieni, marginalizați din punct de vedere spațial, cum erau de altfel și din punct de vedere politic, prin absența lor din adunarea poporului și prin interdicția de a apărea în instanță, cu excepția cauzelor care priveau dreptul familial. În timp de război, continuau să fie doar parțial luptători, fiindcă rolul lor, ca și al celor cu vîrste cuprinse între 50 și 58 de ani, se limita teoretic la apărarea Atticii.

Aceeași poziție antitetica a tinerilor în raport cu adulții se găsește și în alte înscrisuri, sub forme mai mult sau mai puțin definite și la diferite niveluri. Ea re apare de pildă în distincția, întîlnită în special la Platon, dintre vînătoarea nocturnă cu capcane, lațuri și plase, recomandată tinerilor și vînatoarea cu curse și sulite rezervată adulților. De asemenea, apare adesea în universul mitic, plin de eterni adolescenți, imaturi și sălbaticiți din cauză că nu au reușit să se integreze în lumea adulților, ca Hyppolit. Un alt reprezentant al acestui tineret care împinge pînă la limita maximă specificitatea proprie înainte de a se integra în comunitate este eroul atenian Melantos, „Negrul”, care îl învinge prin istețime (*apate*) pe campionul teban Xantos, „Blondul”, într-un duel pentru stăpînirea unei mici zone de frontieră; de aici și-ar fi luat numele Apaturii, o sărbătoare în cursul căreia adolescenții de 16 ani, deoarece atinseseră maturitatea fiziologică, erau prezentați fratriilor taților lor (aceasta este adevărata etimologie a termenului Apaturia) și-și sacrificau podoaba capilară.

O trăsătură comună a restului populației era faptul că nu avea nici un drept politic și nu făcea parte din cetate în sensul strict al termenului. Totuși, acești non-cetățeni constituiau un element indispensabil pentru

supraviețuirea cetății și-i împărtășeau, indirect, în timp de război, succesele și mai ales înfrîngerile. Ei nu puteau trăi cu totul rupți de activitățile militare. De fapt, dacă nu și de drept, pasiv sau activ, în mod mai mult sau mai puțin regulat și întotdeauna în poziție subordonată, oamenii fără cetățenie erau implicați în aceste activități în maniere concrete care depindeau, pentru fiecare categorie, de distanța variabilă sau mai curînd de poziția specifică față de corpul civic.

Astfel, la Atena, locuitorii stabili care erau într-un fel integrați prin intermediul conferirii statutului privilegiat de meteci contribuiau în principiu, în unități separate, numai la apărarea teritoriului (ca hopliți sau ca membri ai infanteriei ușoare, în funcție de veniturile lor, dar nu și în cavalerie) și serveau mai ales în cadrul flotei, în calitate de vîslași sau de marinari specializați (dar nu de cîrmaci). Chiar și ei erau supuși la *eisphorai*, din care furnizau o șesime, dar trierarhia, în măsura în care implica, de mult timp, comanda unei trireme, nu îi privea. În armata lacedemoniană intrau, la rîndu-le, ca hopliți, contingente de perieci, precum și cercetași numiți schiriți, încartiruiți într-o regiune de munte cucerită demult de Sparta de la Tegeea.

Rolul militar al sclavilor consta de regulă doar în a asigura în cadrul armatei, ca și în viața civilă, serviciul personal al stăpînitorilor lor. Numai în perioadele critice sau de-a dreptul desperate, unii dintre ei puteau fi trimiși să lupte. Dispozițiile adoptate în acest sens variau, pe de o parte, după statutul celor implicați și mai ales după cum erau cumpărați, dintre atenieni sau dintre populațiile indigene aduse în stare de sclavie, ca iloții spartani. Pe de altă parte, ele depindeau de onorabilitatea sarcinilor ce le erau încredințate sclavilor: vîslași sau infanteriști ușori, mai degrabă decît membri ai falangei hoplitice. În funcție de aceasta, erau eliberați înainte sau după operațiunile respective. Este semnificativ faptul că iloții, considerați deosebit de rebeli, au fost categoric mai des mobilizați decît sclavii atenieni; este adevărat că vocația lor, de popor odinioară liber, explică atît spiritul de revoltă, cît și calificarea lor militară relativ bună.

Chiar femeile de origine citadină – deși curajul este, prin definiție, esențialmente masculin – au avut mai mult sau mai puțin de-a face cu războiul, fie ca victime exemplare, personificînd posibilitățile de supraviețuire a comunității în condiții extreme și capabile să înlăture cel mai bine pericolul prăbușirii prin lamentații, rugăciuni și încurajări adresate soldaților, fie, în mod cu totul excepțional, ca luptătoare improvizate în lupta directă pentru apărarea căminelor. În aceste cazuri ele se înarmează în mod corespunzător condiției lor (uneori cu unelte de bucătărie!) sau se folosesc de toate artificiiile, prea puțin hoplitice, inspirate de firea feminină. Numai în universul mitic al amazoanelor sau în lumea utopică a *Republicii* platoniciene ele se transformă în femei-soldat, dar acolo această transformare este ori

condiționată de o parțială desexualizare (extirparea sînului stîng pentru a putea purta arcul), ori limitată la fecioare (*parthenoi*), care nu găsiseră încă în căsătorie împlinirea firească a rostului lor.

Diletantismul militar

Un asemenea sistem de distribuire statutară a funcțiilor militare, întîlnit pretutindeni, sub diferite forme, pare să facă abstracție de orice calificare dobîndită printr-o instruire specifică și să fie pusă exclusiv sub semnul diletantismului.

Acesta este un loc comun în retorica oficială a orațiilor funebre, care tinde în special să asimileze funcția războinică celei politice. Cel mai bun exemplu ne este oferit chiar la începutul războiului peloponesiac de Pericle, care declară cu mîndrie: „Fiindcă noi nu ne bizuim atît pe fasturi amăgitoare, cît pe entuziasmul cu care săvîrșim faptele” (Tucidide, 2, 39)¹.

Dintre toate condițiile sociale ce predispun la activități militare, cea mai privilegiată este cea de agricultor. Agricultură avea reputația de a fi cea mai bună inițiere în război, din mai multe motive, expuse deja de Xenofon în lucrarea sa intitulată *Economicul* (5). În primul rînd pentru că posesia pămîntului „îndeamnă la apărarea cu arma în mînă a teritoriului, dat fiind că recolte pe care acesta le produce sînt la îndemîna oricui și la dispoziția celui mai tare”; apoi, pentru că „agricultura te învață să comanzi altora”, inculcînd simțul ordinii, oportunității, justiției și pietății; în sfîrșit, pentru că aceasta „dă trupului vigoare”. În această privință, agricultura își îmbină efectele cu cele ale vînătorii, considerată în *Cyropedia* (1, 2) „mijlocul cel mai eficace de pregătire pentru război”:

Într-adevăr efebii se obișnuiesc să se scoale de dimineată, să rabde de frig, să îndure căldura, să reziste la drum și la alergătură; de asemenea ei se mai deprind să arunce cu sulița sau cu lancea în animalele sălbatice, de oriunde s-ar ivi ele: atunci cînd vreo fiară le iese în cale și se apără cu îndîrjire, ei caută s-o răpună sau să se apere, dacă aceasta ar ataca. De altfel este greu să faci o deosebire între ceea ce se petrece la vînătoare sau la război².

Dimpotrivă, activitățile meșteșugărești „distrug trupul muncitorilor care le exercită și pe cel al stăpînilor lor, obligîndu-i să ducă o viață casnică, așezați în întunericul prăvăliilor și uneori să-și petreacă toată ziua lîngă foc. Din cauză că trupurile sînt obosite, sufletele devin și mai nevolnice”, încît asemenea oameni „sînt considerați mediocri apărători

ai patriei lor” (*Economicul*, 4). Aceste considerații ideologice se reflectă uneori în instituții, dacă e adevărat, de pildă, că pentru a fi ales strateg la Atena trebuia să posezi pămînturi în interiorul frontierelor.

O altă condiție pentru o asemenea alegere ar fi fost (fiindcă nu sîntem siguri în ce măsură și pînă în ce perioadă a fost ea respectată) aceea conform căreia candidatul trebuia să fie tată de familie. Preocuparea de a apăra libertatea copiilor săi îi dă, într-adevăr, unui soldat o motivație în plus pentru a lupta; și, după spusele lui Platon, „orice vietate se luptă mai abitir cînd odraslele-i sînt de față” (*Republica*, 5, 467 a)¹. Realizîndu-și din plin rolul social, un cetățean ajungea la un grad suprem de responsabilitate și disponibilitate, care-l făcea să se sacrifice pentru supraviețuirea comunității, cum a fost cazul acelor capi de familie pe care spartanii i-au înrolat în 480 în contingentul de 300 de bărbați trimis la Termopile.

Diletantismului soldaților îi corespundea cel al conducătorilor și al căpeteniilor. Membrii adunării ateniene care hotărau desfășurarea operațiunilor militare pînă la cel mai mic detaliu nu aveau o competență militară specială. Majoritatea strategilor, cel puțin în secolul al V-lea, nu aveau nici ei mai multă, întrucît își datorau alegerea mai ales reputației dobîndite în timpul dezbaterilor din adunare sau chiar într-un alt sector al vieții publice, cum este cazul lui Sofocle. Prin urmare, pînă la sfîrșitul epocii clasice, cea mai mare parte a șefilor militari au fost bogătași cunoscuți, care aveau, prin tradiția familială, simțul înnăscut al comenzii și puteau, cînd era nevoie, să contribuie la aprovizionarea trupelor lor; de exemplu, se poate constata că 61% din strategii atenieni cunoscuți figurau în catalogul încrustat în piatră al marilor proprietari.

Istoricii moderni au insistat asupra rolului pe care îl aveau în antrenamentul militar diferitele practici sociale și religioase, specifice acelor cetățeni ce nu erau supuși nevoilor și se puteau bucura de timp liber (*scholē*). Pe primul loc se situau probele de atletism care se pregăteau în palestre și în gimnazii, prin tradiție destul de înrudite cu viața militară și care figurau în programa de concursuri organizate în cadrul spațiilor sacre civice sau paterne: curse, printre care una în armură grea, sărituri, aruncări, lupte și întreceri atletice. Un campion în aceste domenii nu putea fi decît un soldat excelent, după cum rezultă dintr-o anecdotă relatată de Diodor din Sicilia, referitoare la Milon din Crotona: „Acest bărbat, de șase ori învingător în olimpiade, pe cît de bun războinic, pe atît de bun atlet, se spune că s-a prezentat pe cîmpul de luptă împodobit cu laurii olimpici și purtînd însemnele lui Heracle, pielea de leu și măciuca. Maestru al victoriei, el și-a cîștigat admirația concetățenilor săi” (12, 9, 6). Și la Sparta, cei care cîștigaseră o coroană la jocurile olimpice luptau alături de rege. La acestea se adăugau

1. *Războiul peloponesiac*, ed.cit., p. 257 (n.t.).

2. Xenofon, *Viața lui Cyrus cel Bătrîn, întemeietorul statului persan*, trad. rom. Maria Marinescu-Himu, Editura Științifică, București, 1967, p. 61 (n.t.).

1. În Platon, *Opere*, trad. rom. Andrei Cornea, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1986, vol. V, p. 257 (n.t.).

dansuri procesionale cu arme hoplitice și alte feluri de dansuri militare, dintre care cel mai cunoscut era *pirica*. După Platon, acesta

reprezintă gesturile și mlădierea corpului, când cineva se ferește de loviturile inamicului de aproape ori de departe, fie ferind în lături, fie dîndu-se înapoi, fie sărind, fie aplecîndu-se, precum și celelalte mișcări contrare care sînt obișnuite la atac, ținuta unui om care azvîrle o săgeată, care aruncă o sulită, care dă orice alt fel de lovituri (*Legile*, 7, 815 a)¹.

Totuși, nu trebuie să împingem această viziune pînă la absurd. Ea a avut întotdeauna un revers: interesul constant al tuturor pentru operațiunile militare, din rațiunile pe care le-am menționat anterior, și competența generală cîștigată prin experiență (dovada fiind, în cazul Atenei în special, faptul că funcțiile militare înalte tindeau de fapt să se concentreze ereditar într-un număr limitat de mari familii).

Să nu uităm faptul că este în discuție doar felul de a lupta al hopliților: numai despre ei vorbește persanul Pheraulas în *Cyropedia* lui Xenofon (II, 3, 9), spunînd că

noi am învățat acum să ne luptăm, așa după cum văd că învață orice om și la fel ca și animalele care se deprind să se apere fiecare în cîte un fel, fără să fi învățat de la cineva, ci numai din instinct. De pildă, boul împunge cu coarnele, calul se apără cu copita, cîinele cu botul, iar mistrețul cu colții. Toate aceste animale, adaugă el, știu să se ferească de primejdiile care le amenință în primul rînd, fără ca vreodată să fi avut pe cineva care să le îndrumeze².

În schimb, nimeni n-ar fi negat, decît pentru a-l deplînge, faptul că lucrurile stăteau cu totul altfel în privința armelor de aruncare și mai ales a marinei, care, după Tucidide (1, 142), constituie „o problemă de meserie”.

Pe de altă parte, multe indicii ne fac să credem că în viața practică antrenamentul militar nu era atît de neglijat cum susțin ideologii aristocrației. În Atena secolului al V-lea, hopliții trebuiau să primească o instrucție serioasă în adolescență și erau apoi convocați periodic la examene în care se verifica starea echipamentului și, fără îndoială, se efectuau exerciții de manevră în formații mici. Unii recomandau să se apeleze la instructori profesioniști, care mergeau din cetate în cetate ca să dea contra cost, în palestre particulare, lecții de mînuire a armelor hoplitice; această artă, *hoplomachia*, ar fi fost inventată în Arcadia, pe la jumătatea secolului al VI-lea. Alți instructori, de strategie și de tactică (a se înțelege: pentru felul în care se exercită funcția de strateg și se dispun trupele pentru bătălie), făceau parte din anturajul lui Socrate, după *Memorabilia* lui Xenofon. În orice caz, nu încap

îndoială că spartanli, în ciuda neîncrederii în acești sofști specializați în arta militară, s-au antrenat mai mult decît atenienii în meseria armelor, deși Pericle își bate joc în orația lui funebră de asemenea oameni care „caută încă de tineri, prin exerciții obositoare, deprinderea de a fi curajoși” (Tucidide, 2, 39, 1)¹. Din păcate, nu știm aproape nimic despre metodele utilizate de acești „tehnicieni ai războiului”, cum îi numește Xenofon; știm doar că acordau o mare importanță evoluțiilor tactice, între care figura un contramarș specific, ce va rămîne cunoscut sub numele de „laconica”.

Trebuie mai ales să subliniem că, de-a lungul epocii clasice, s-a acordat o importanță tot mai mare aspectelor tehnice ale artei militare. Această evoluție este deja perceptibilă atunci cînd îl comparăm pe Herodot, la care *technē* nu ocupă prea mult loc undeva între viclenie și forță, cu Tucidide, la care ea este, alături de inteligență, indispensabilă într-un post de comandă. În secolul al IV-lea manifestările sale sînt prea numeroase pentru a fi amintite toate: apariția unor tratate tehnice referitoare mai ales la războiul de asediu (ca *Poliorketikos* a lui Eneas Tacticianul); insistența lui Platon asupra necesității antrenamentului militar, după o tendință atestată în multe cetăți (în special la Teba pe timpul lui Epaminonda și al lui Pelopida); prioritatea acordată experienței în alegerea strategilor, așa cum se vede în *Politica* lui Aristotel și într-un opuscul anonim din epoca elenistică tîrzie (*De eligendis magistratibus*) care citează drept exemplu „unele mici cetăți bine orînduite”, unde „există trei aleși dintre cei care deja s-au exersat în strategie și doi dintre tineri”; specializarea strategilor atenieni în diferite sfere de activitate și deosebirea crescîndă dintre aceștia și oratori, dintre războinici și membrii adunării, care acționează adesea în consens etc.

Mercenariatul

În evoluția pe care am descris-o mai devreme intervine un fenomen ce pare, la prima vedere, total incompatibil cu rădăcinile civice adînci ale funcției militare: este vorba despre folosirea de către cetate a mercenarilor, profesioniști plătiți ai războiului care servesc o putere străină.

Încă din perioada arhaică, grecii originari în special din Ionia și-au oferit serviciile de „oameni de bronz” suveranilor orientali și au asigurat, și în Grecia, paza tiranilor. După o perioadă de pace, începînd cu războiul din Pelopones, mercenariatul se extinde treptat, mai întîi în beneficiul satrapilor persani din Asia Mică, apoi în întreaga lume grecească și la periferia acesteia. Faimoasa expediție a „celor zece mii”, povestită de Xenofon în *Anabasis*, este caracteristică pentru această

1. Ed.cit., p. 227 (n.t.).

2. *Viața lui Cyrus cel Bătrîn*, ..., ed.cit., pp. 122-123 (n.t.).

1. *Războiul peloponesiac*, ed.cit., p. 257 (n.t.).

epocă: de-a lungul întregului secol al IV-lea, zeci de mii de greci de toate originile au luat această cale, fie ca hopliți, fie ca soldați de infanterie ușoară sau scutieri. Alături de alți mercenari, proveniți din Balcani, ei au jucat un rol esențial în cucerirea Imperiului Persan de către Alexandru și unul și mai important în instaurarea domniei regilor eleniști.

Cauzele mercenariatului sînt numeroase și complexe. Principalele cauze au fost, probabil, legate de despărțirea individului de țara de origine, fie cînd aceasta era dezmembrată (în principal în urma unui război), fie prin exil, fie, mai ales, din cauza sărăciei rezultate din supra-populare, din catastrofe naturale sau schimbări ale situației socio-politice. Dar viitorul mercenar putea fi atras spre aventură de perspectiva de a profita în străinătate de calificarea sa militară (hopliți peloponesiaci, arcași cretani, scutieri traci) și de a beneficia de generozitatea unui „patron” victorios și bogat.

Utilizarea masivă a mercenarilor de către cetăți nu a rămas fără consecințe pentru acestea: tehnicitatea crescută a operațiilor militare, dificultăți financiare, tendința cetățenilor de a se sustrage sarcinilor mai dificile (expediții în locuri îndepărtate, serviciu în garnizoană), reinstaurarea tiraniei, destabilizarea raporturilor internaționale tradiționale în favoarea statelor mai bogate.

Din ambele puncte de vedere, dezvoltarea mercenariatului în secolul al IV-lea a avut deci o mare contribuție la ceea ce în mod tradițional se definește drept „criza” cetății; totuși, pentru a nu depăși prea mult cadrul pe care ni l-am fixat, ne vom limita să precizăm aici motivele pentru care cetățile au putut să apeleze la mercenari.

Primul motiv este legat, fără îndoială, chiar de persoana acestora din urmă. În măsura în care mercenarii proveneau din vecinătatea lumii grecești sau elenistice, ei nu erau percepuți ca absolut străini, precum mamelucii în Imperiul Otoman. Mulți dintre ei păstrau speranța că-și vor recupera la sfîrșitul peregrinărilor rangul de cetățeni în țările lor. În perioada serviciului, îi vedem adesea străduindu-se să refacă sub diferite forme modelul civic: obținînd dreptul de cetățenie grație prestației lor cinstite, uzurpîndu-l în cetățile cucerite sau chiar în cele ale propriilor patroni, uneori întemeind, la rîndul lor, noi cetăți, în cea mai bună tradiție colonială, sau pur și simplu creînd cele mai variate forme de asocieri pe baze profesionale, care se comportau ca niște mici cetăți (funcții onorifice, trimeri de ambadori). Din acest punct de vedere este destul de semnificativ faptul că pirații, care semănau în multe privințe cu mercenarii, au adoptat și ei un model statal, utilizînd structurile existente și creînd altele noi.

În sens invers, trebuie să spunem că soldatul-cetățean a avut întotdeauna ceva dintr-un mercenar. Pentru amîndoi, războiul trebuia să fie o activitate care aduce bani; în mod evident, de altfel, ei primeau aceleași recompense și aceleași cota-parte din pradă. Cînd cel dintîi era

trimis în ajutorul unei puteri străine, sentimentul său patriotic era lezat; nu sînt rare cazurile cînd nu se știe bine dacă auxiliarii luptau ca aliați sau ca mercenari. Sistemul regulat de recrutare, în fine, putea tinde să-i transforme pe anumiți cetățeni în adevărați profesioniști ai războiului; astfel, la Atena, înainte de a începe să se apeleze, pe rînd, la diferite categorii de vîrstă, strategilor le era încredințată de multă vreme alcătuirea „catalogului” cetățenilor mobilizați, iar aceștia aveau tot interesul să dea prioritate voluntarilor și, prin urmare, să țină cont de atitudinile individuale.

De la sfîrșitul secolului al V-lea asistăm la constituirea în unele cetăți a unei mici armate permanente, alcătuită adesea din 300 sau 1.000 de cetățeni „aleși”, care erau, ca să spunem așa, „mercenari interni”. Argienii, de exemplu, au selecționat în anul 422 „1.000 dintre cetățenii lor, cei mai tineri, mai viguroși și mai bogați; scutindu-i de orice altă obligație și întreținîndu-i pe cheltuiala statului, li s-a cerut să se consacre unui antrenament continuu” (Diodor din Sicilia, 12, 75, 7). Cel mai celebru este batalionul sacru de la Teba, care a fost reorganizat în 379 de Gorgidas, „din trei sute de bărbați aleși, cărora, după ce și-au așezat tabăra în Cadmeea, cetatea le-a pus la îndemînă puțința de a-și face exercițiile și de a-și duce viața lor”¹. În aceeași epocă, și liga arcadiană s-a dotat cu „gardieni publici” numiți epariți, și pretutindeni a crescut numărul soldaților selecționați numiți *epilektoi* (despre care în general nu știm cum erau recrutați și ce statut aveau).

Trebuie mai degrabă să situăm în acest context istoric proiectele de societate ideală pe baze funcționale din epoca respectivă, decît să ne mulțumim să vedem în ele o reluare a vechii ideologii indo-europene sau o imitație a modelului egiptean. Aceste proiecte rezervau întotdeauna o poziție-cheie clasei războinicilor. La Hippodamos din Milet, ea coexistă cu alte două clase, meșteșugarii și agricultorii, iar subzistența ei este asigurată din proprietatea publică. Mult mai celebră este, desigur, *Republica* lui Platon, în care elita războinicilor, hrănită de masa anonimă a producătorilor reduși la statutul de supuși, duce o viață comunitară, în întregime subordonată intereselor cetății, sub conducerea înțelepților.

Diferitele tendințe de profesionalizare militară ne obligă să nu accentuăm prea mult contrastul dintre mercenari și soldați-cetățeni și să nu-i disociem, la sfîrșitul acestui capitol, în cadrul studiului privitor la problemele ridicate de integrarea armonioasă a funcției războinice în cadrul politic.

1. Plutarh, *Vieți paralele*, vol. II, „Pelopida”, trad. rom. N.I. Barbu, Editura Științifică, București, 1963, p. 344 (n.t.).

Militarul și politica

Din acest punct de vedere, nesupunerea cronică a mercenarilor nu era singurul factor de dificultate. Rivalii lor, cetățeni de origine – „aleșii” –, nu doreau, în cele mai multe cazuri, decât să-și impună propria lege compatrioților lor. Dar acestea constituie doar manifestările cele mai spectaculoase ale tendinței, ca să spunem așa, structurale a celor ce reprezintă forța armată de a interveni, în absența altei forțe organizate, în viața internă a cetății, ca să impună interesele castei lor sau să asigure ordinea publică.

Orice disensiune internă care se transforma în război civil se traducea spontan în termeni militari, prin împărțirea soldaților în două tabere, după o linie despărțitoare ce opunea de regulă diferitele corpuri constitutive: cavalerii împotriva hopliților, hopliții împotriva infanteriei ușoare și a marinarilor. Abilitatea conducătorilor consta tocmai în a-i împiedica pe rebeli să se organizeze la acest nivel, reușind să-i dezarmeze preventiv sau să-i îndepărteze provizoriu sub un pretext oarecare, introducându-i în unități legaliste, interzicând recrutarea de mercenari etc. Înfruntarea avea loc de obicei în cetate, începând cu locurile obișnuite de adunare (agora, acropolis, teatru, gimnaziu), și se termina cu masacrarea sau exilarea învinșilor, care puteau să continue lupta stabilindu-se într-o cetate vecină sau într-un loc de la graniță, de unde puteau controla o parte a teritoriului. Sînt semnificative evenimentele petrecute la Atena în anul 411: ridicîndu-se împotriva oligarhilor susținuți de cavaleri, hopliții și marinarii din tabăra de la Samos au înlocuit strategii cetății, apoi s-au stabilit la Pireu și în final au reinstaurat democrația aici.

Conflictul era declanșat uneori de o modificare întîmplătoare a raportului de forțe în interiorul armatei. Astfel, în momentul asediului de la Mytilene, în 427, omul care deținea puterea, Salaithos, „înarmează cu arme grele poporul, care înainte era ușor înarmat, cu scopul de a ataca pe atenieni; dar soldații, după ce au primit armele, n-au mai vrut să dea ascultare comandanților, ci, strîngîndu-se în adunări, cereau aristocraților [...] să aducă grîul în văzul mulțimii și să-l împartă tuturor” (Tucidide, III, 27, 2-3)¹. Dar se mai întîmpla și ca asemenea incidente să dureze mai mult sau mai puțin timp, fără să se ajungă la violență. Iată unele exemple împrumutate din *Politica* lui Aristotel:

La Tarent, majoritatea cetățenilor frunțași fiind ucisă într-o luptă contra iapygilor, demagogia înlocui republica; aceasta puțin după războiul mezic [...]. La Atena, clasele frunțașe pierdură din puterea lor pentru că

au fost îndatorate să servească și ele în infanterie după pierderile pe care le suferise arma aceasta în războaiele contra Lacedemonei (5, 1303 a)¹.

Tot în favoarea democrației, la Atena, acționase înainte și faptul că „poporul, mîndru că a cîștigat biruința pe mare în războaiele medice, depărtă din funcțiunile publice pe oamenii cinstiți, pentru a încredința afacerile în mîna unor oameni corupți” (II, 1274 a)², ceea ce s-a repetat în secolul al IV-lea, cînd teții s-au înrolat în armata hoplitică.

Că nu este vorba despre simple epifenomene cu caracter patologic (cum tind să creadă istoricii moderni), ci de tendințe inerente în viața cetăților, se vede din atenția constantă pe care le-o acordă Aristotel. Deși diferitele regimuri s-au sprijinit pe criterii de bogăție și ranguri, se întîmpla ca ele să aibă grijă să stabilească o strînsă corespondență între funcțiunile politice și militare ale cetățenilor: o oligarhie trebuia să se sprijine pe cavalerie, o *politeia* să se compună din hopliți (sau chiar să rezerve, ca în cazul mallienilor, funcția magistraturii pentru cei apți, datorită vîrstei, să participe la lupte), în timp ce o democrație putea să conteze doar pe infanteria ușoară și pe marinari. Acest lucru era valabil și în privința fortificațiilor, unde „natura și folosul terenului variază după Constituții. Un oraș-cetățuie convine oligarhiei și monarhiei; democrația preferă șesul. Aristocrația respinge toate aceste poziții și își alege mai cu seamă cîteva puncte dominante fortificate” (*Politica*, VII, 1330 b)³.

Din cauza constrîngerilor proprii artei militare, o asemenea armonie nu era întotdeauna ușor de atins, în special pentru oligarhi: cînd apelează la cei săraci pentru a-și constitui infanteria ușoară, „o formează numai contra ei înseși. Din contră, profitînd de diversitatea vîrstelor și folosindu-se de cei mai în vîrstă, ca și de cei mai tineri, trebuie a se dispune să se exerseze fiii oligarhilor, chiar din copilăria lor, la toate manevrele pedestrimii ușoare și a-i deprinde, de îndată ce-și încheie adolescența, cu lucrările cele mai grele, ca pe niște atleți adevărați” (VI, 1321 a)⁴. În caz de dezechilibru, structural sau întîmplător, prevalează factorul militar, „pentru că e cu neputință ca oameni care au forța în mîna să se resemneze la o supunere veșnică. Cetățenii armați sînt întotdeauna stăpîni de a păstra ori de a răsturna guvernămîntul” (VII, 1329 a)⁵.

Toate aceste treceri, mai mult sau mai puțin legale și regulamentare, din tabăra militară în cea politică și insistența cu care Aristotel subliniază pericolele lor se completează cu conceptul nostru inițial despre război în Grecia antică. În măsura în care principalele

1. Aristotel, *Politica*, ed.cit., p. 284 (n.t.).

2. *Ibidem*, p. 92 (n.t.).

3. *Ibidem*, p. 168 (n.t.).

4. *Ibidem*, pp. 269-270 (n.t.).

5. *Ibidem*, p. 163 (n.t.).

1. *Războiul peloponesiac*, ed.cit., p. 321 (n.t.).

moduri de exploatare și de dezvoltare se bazează pe folosirea constrângerii extraeconomice, războiul poate figura doar ca fenomen rațional, strâns legat de instaurarea ordinii asigurate de justiție, așa cum o dovedește, chiar de la începuturi, lupta arhetipală dintre zei și giganți, care a dus la nașterea din Haos a Cosmosului. Războiul rămânea marea moașă a comunităților politice. Era deci normal ca acestea să fie în permanență sau tulburate în interior, sau amenințate din exterior de atacuri armate.

Referințe bibliografice

Nu este aici locul să prezentăm o bibliografie amplă. Totuși, se va putea constitui cu ușurință una pornind de la anumite studii generale.

Dintre manualele de inspirație factuală și pozitivistă, apărute mai ales în Germania în secolul al XIX-lea și la începutul secolului XX, cele mai utilizabile sînt cele ale lui H. Delbrück, *Geschichte der Kriegskunst im Rahmen der politischen Geschichte*, I, 1900 (ediție nouă îngrijită de K. Christ, 1964) și J. Kromayer și G. Veith, „Heerwesen und Kriegführung der Griechen und Römer”, în W. Otto, *Handbuch der Altertumswissenschaft*, ed. a II-a, IV, 3, 1928; vezi și P. Couissin, *Les Institutions militaires et navales des anciens Grecs*, 1932.

Unele sinteze recente propun o interpretare mai „sociologică” a războiului: F.E. Adcock, *The Greek and Macedonian Art of War*, 1957; J.-P. Vernant (coord.), *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, 1968; Y. Garlan, *La guerre dans l'Antiquité*, 1972 (trad. it. 1985); P. Ducrey, *Guerre et guerriers dans la Grèce antique*, 1985, cu multe ilustrații. De asemenea, R. Lonis, „La guerre en Grèce, Quinze années de recherches: 1968-1983”, în *Revue des études grecques*, 98, 1985, pp. 321-379.

Numeroase texte mai specializate sînt marcate de această nouă orientare: ***; *Armées et fiscalité dans le monde antique*, 1977; J.K. Anderson, *Military Theory and Practice in the Age of Xenophon*, 1970; A. Aymard, *Etudes d'histoire ancienne*, 1967, pp. 418-512; A. Brelich, *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*, 1961; P. Brun, *Eisphora, Syntaxis, Stratotika*, 1983; P. Ducrey, *Le traitement des prisonniers de guerre dans la Grèce antique*, 1968; Y. Garlan, *Recherches de poliorcétique grecque*, 1974; *Idem*, *Guerre et économie en Grèce ancienne*, 1989; P.D.A. Garnsey, C.R. Whittaker (coord.), *Imperialism in the Ancient World*, 1978; P.A.L. Greenhalgh, *Early Greek Warfare*, 1973; V.D.H. Hanson, *Warfare and Agriculture in Classical Greece*, 1983; *Idem*, *The Western Way of War, Infantry Battle in Classical Greece*, 1989; V. Ilari, *Guerra e diritto nel mondo antico*, I, 1980; M. Launey, *Recherches sur les armées hellénistiques, 1949-50* (reeditată în 1987 cu o postfață de Y. Garlan, Ph. Gauthier și C. Orrieux); J.F. Lazenby, *The Spartan Army*, 1985; P. Leriche și H. Tréziny (coord.), *La Fortification dans l'histoire du monde grec*, 1986; F. Lissarrague, *L'autre guerrier, Archers, Peltastes, Cavaliers dans l'imagerie attique*, 1990; R. Lonis, *Les usages de la guerre entre Grecs et Barbares*, 1969; *Idem*, *Guerre et religion en Grèce à l'époque classique*, 1979; N. Loraux, *L'invention d'Athènes. Histoire de l'oraison funèbre dans la cité classique*, 1981 și numeroase articole despre ideologia războiului;

L.P. Marinovič, *Le mercenariat grec au IV^e siècle avant notre ère et la crise de la polis*, în rusă, 1975, trad. fr. 1988; J.T. Morrison, R.T. Williams, *Greek Oared Ships 900-322 B.C.*, 1968; W.K. Pritchett, *The Greek State at War*, I-IV, 1971-1985; A.M. Snodgrass, *Arms and Armour of the Greeks*, 1967; M. Sordi (coord.), *La pace del mondo antica*, 1885; P. Vidal-Naquet, *Le chasseur noir*, 1981, pp. 123-207 (trad. it. *Il cacciatore nero*, Roma, 1988, pp. 279-311); *Idem*, „The black hunter revisited”, în *Proc. Camb. Philol. Soc.*, 212, 1986, pp. 126-144 (cf. *Mélanges P. Lévêque*, II, 1988).

Pentru o mai bună abordare a problemei, vezi E. Ciccotti, *La guerra e la pace nel mondo antica*, 1901; M.I. Finley, „Empire in the Greco-Roman World”, în *Greece and Rome*, 25, 1978, pp. 1-15; *Idem*, „War and Empire”, în *Ancient History*, 1985 (trad. it. în *Prometeo*, decembrie 1984, pp. 72-79); în afara lumii clasice: J. Bazin, E. Terray, *Guerre de lignage et guerres d'Etat en Afrique*, 1982; C. Meillassoux, *Anthropologie de l'esclavage*, 1986; W.V. Harris (coord.), *The Imperialism of Mid-Republican Rome*, 1984.

Dintre articolele recente semnalează: W.R. Connor, „Early Greek land warfare as symbolic expression”, în *Past & Present*, 110, 1988, pp. 3-8; P. Krentz, „The nature of Hoplite Battle”, în *Classical Antiquity*, 4, 1985, pp. 50-61; F. Lissarrague, „Autour du guerrier”, în *La cité des images*, 1984, pp. 35-47; D. Miculella, „Ruolo dei militari e consenso politico nella polis aristotelica”, în *Studi classici e orientali*, 34, 1984, pp. 83-101.

Am plăcerea să le mulțumesc lui P. Ducrey, R. Lonis și P. Vidal-Naquet pentru bunăvoința de a participa la discutarea manuscrisului meu.

Pentru a deveni om

Giuseppe Cambiano

„Care este ființa fără asemănare ce are patru, două și trei picioare?” Cu răspunsul „omul”, Oedip a dezlegat ghicitoarea Sfinxului. Schimbarea modului de deplasare apare ca simbol pregnant al celor trei etape cruciale ale vieții omenești: copilăria, maturitatea și bătrânețea. Poziția verticală, pe care mulți filosofi, de la Platon și Aristotel încolo, au considerat-o o trăsătură esențială ce-l distinge pe om de restul lumii animale, semnifică totodată primatul ființei adulte și distanța pe care nou-născutul, atât de apropiat de condiția animală de patruped, trebuia s-o străbată pentru a deveni cu adevărat om. Bineînțeles, prima condiție este supraviețuirea, evitarea morții, deloc rară în Grecia antică, din cauza nașterilor premature sau anormale și a bolilor cauzate de alimentația necorespunzătoare sau igiena insuficientă, la care se adăuga neputința terapeutică a unei bune părți a medicinei antice. La Eretria, la sfârșitul secolului al VIII-lea și începutul secolului al VII-lea î.Hr., distanța dintre copil și adult era marcată și de faptul că până la vârsta de 16 ani morții erau înhumați, în timp ce adulții erau incinerati, supuși deci unui proces care consfințea trecerea lor de la natură la cultură.

Dar nu numai natura îndeplinea acest rol de selecție a supraviețuitorilor. Nașterea în bune condiții fizice te pune la adăpost de eliminare, la care se recurgea fără ezitare în caz de malformație, percepută de părinți și de către întreaga comunitate ca o pedeapsă divină de rău augur. La Sparta, hotărîrea de a cruța viața nou-născutului era rezervată membrilor mai vîrstnici ai tribului (*phyle*) din partea tatălui. Nou-născutul diform sau plătînd era abandonat în apropiere de Taiget. La Atena sau în alte cetăți se recurgea la metoda expunerii nou-născutului într-un vas de pămînt sau într-un alt recipient, departe de casă, adesea în locuri sălbatice din afara cetății, unde putea să moară de foame sau sfîșiat de fiare, dacă nu era luat de cineva. Nu numai copiii malformați erau astfel expuși, ci uneori și copiii născuți în bune condiții fizice. Spectatorii reprezentațiilor tragice sau ai comediilor lui Menandru puteau urmări adesea pe scenă relatări despre copii abandonati și apoi găsiți; însuși Oedip a avut parte de

această soartă. Pentru a limita nașterile, Aristotel avea să prefere abandonului avortul, dar va sublinia în repetate rânduri necesitatea unei legi care să interzică alăptarea fiilor diformi. La Atena, hotărîrea de a-și abandona fiul revenea tatălui, în timp ce în cetatea cretană Gortyna se prevedea că o femeie de condiție liberă, dacă avea un fiu după divorț, trebuia să-l ducă, în prezența martorilor, la casa fostului ei soț; dacă acesta îl respingea, rămînea la latitudinea ei dacă avea să-l abandoneze sau să-l crească. În vechime, la Atena, tatăl avea dreptul să-și vîndă propriii fii pentru a-și acoperi datoriile. Această practică avea să fie interzisă de Solon, iar abandonul va deveni o soluție alternativă mai ales pentru săraci. În *Perikeiromene* al lui Menandru, un tată povestea că și-a abandonat fiul și fiica atunci cînd soția a murit la naștere; ca urmare, un vas cu marfă i s-a scufundat în Marea Egee și s-a trezit dintr-o dată sărac.

Nu există date statistice sigure, dar este posibil ca majoritatea copiilor abandonați să fi fost nelegitimi, mai mulți în orice caz decît cei legitimi sau bastarzi născuți din părinți de o naționalitate căreia i se interzicea o căsătorie legală, în special fii de sclave. Este greu, chiar și printre săraci, să găsești cazuri de abandon al primului născut legitim de sex masculin, marea majoritate a abandonurilor implicînd nou-născuții de sex feminin. Nu trebuie să uităm că la Atena, pentru a se căsători, fetele trebuiau să primească o dotă, spre deosebire de ceea ce se întîmpla în relatările homerice și în familiile aristocratice din epoca străveche, unde viitorul soț trebuia să ofere daruri tatălui soției. Abandonul era totodată o modalitate de a evita un exces de progenituri nubile, care ar fi continuat să apese, din punct de vedere economic, pe umerii tatălui. Mai ales în epoca elenistică, o dată cu scăderea natalității, căreia Polybios îi va atribui decăderea Greciei, și cu apariția unui tip de familie cu un singur fiu, abandonul pruncilor de sex feminin avea să atingă dimensiuni și mai importante. Spre anul 270 î.Hr., poetul Posidippos afirma: „Fiecare om, chiar sărac, crește un prunc de sex masculin; o fiică, și cei bogați o abandonează”.

Copilul abandonat astfel putea fi luat de cineva, care avea libertatea de a-l trata ca ființă liberă sau ca sclav; a-l trata drept ființă liberă nu însemna obligatoriu a-l adopta ca fiu. În dreptul atenian, adopția constituia o tranzacție între cel care adopta și tatăl sau tutorele celui adoptat, numai cu scopul de a-și asigura un moștenitor de sex masculin. Practica cea mai răspîndită era probabil aceea care-l aducea pe cel abandonat la sclavie, pentru a fi păstrat în propriul serviciu – în cazul fetelor, pentru a le transforma în prostituate – ori pentru a-l vinde la momentul oportun. Aelianus menționează o lege tebană care le interzicea cetățenilor să-și abandoneze propriii copii, pretinzîndu-le taților săraci să-l ducă pe nou-născutul de sex masculin sau feminin în fața magistraților, care urmau să-l încredințeze celui ce putea să ofere

pentru el suma minimă stabilită. În schimbul cheltuielilor pentru creșterea lui, cumpărătorul putea apoi să-l folosească ca sclav.

În Grecia antică, a deveni om nu echivala pur și simplu cu a deveni adult; condiția părinților avea un rol hotărîtor în a decide cine putea și cine nu să devină într-adevăr om. Nu numai aristocrațiile, dar și democrațiile grecești se sprijineau pe un număr limitat de inși ce intrau în componența corpului civic, iar criteriul de admitere era originea. La Atena, problema fusese reglementată printr-o lege propusă de Pericle în 451-450 î.Hr., conform căreia doar cei cu ambii părinți atenieni puteau să se bucure de dreptul de cetățenie; legea a fost restabilită în 403-402, după o perioadă de relaxare în timpul războiului peloponesiac. Adam Smith a arătat că restricțiile ateniene în privința acordării dreptului de cetățenie depindeau de necesitatea de a nu reduce nivelul avantajelor economice decurgînd din tributurile pe care Atena le primea din partea altor cetăți. Desigur, sclavii aveau și ei părinți, da nu aveau dreptul la o paternitate recunoscută. Ei proveneau în cea mai mare parte din ținuturi barbare, dar era posibil ca și libertății de origine greacă să devină sclavi. Mai ales războiul putea să se afle la originea stării de sclavie; o practică răspîndită în cetățile cucerite era ca bărbații adulți să fie uciși, iar copiii și femeile – transformați în sclavi. Astfel au procedat atenienii în timpul războiului peloponesiac cu locuitorii din Mytilene, Torone, Scione și Melos. Uneori, tratatele de pace prevedeau restituirea copiilor căzuți în sclavie. Îndemnurile adresate grecilor de Platon sau Isocrate de a nu-i aduce în sclavie pe alți greci confirmă însă faptul că această practică nu era eradicată în secolul al IV-lea î.Hr. Încă din secolele precedente, copiii și adolescenții cu înfățișare plăcută din cetățile ionice cucerite de către persani aveau perspectiva de a deveni eunuci; Herodot povestea despre Periandros, tiranul Corintului, care din răzbunare îi trimisese la Sardos lui Alyattes 300 de băieți, fii ai cetățenilor de frunte din Corcyra, pentru a fi castrați. Dar în timpul unui popas pe durata călătoriei, la Samos, aceștia fuseseră salvați de locuitorii insulei și aduși înapoi în patrie. O soartă mai puțin fericită aveau băieții care cădeau în mîinile negustorului de sclavi Panionios din Chios, despre care tot Herodot povestește că îi castra cu mina lui, pentru a-i duce apoi la Sardos sau la Efes și a-i vinde barbarilor la prețuri mari.

În cetățile grecești, statutul de sclav presupunea excluderea din viața politică, interzicerea multor drepturi civile și a dreptului de a participa la o bună parte din sărbătorile religioase ale cetății, dar și de la palestre și gimnazii, unde avea loc educația viitorilor tineri cetățeni. Pentru un sclav, a deveni adult nu presupunea un salt calitativ, nici o pregătire treptată, așa cum se întîmpla în cazul fiilor unor cetățeni liberi. Dacă adjectivul *andrapodon*, omul-picior, folosit pentru a desemna sclavul, tindea să-l asimileze condiției de patruped, *tetrapoda*, termenul *pais*, cu care era desemnat în mod frecvent, sublinia condiția

statornică de minor a sclavului. Cum spune Aristofan în *Viespile*, „este drept să-l numești *pais* pe cel care încasează lovituri, chiar dacă este bătrîn”. La Atena erau autorizate legal pedepsele corporale, mai ales pentru sclavi și copii, nu însă și pentru adulții liberi. În privința dreptului la învățătură, probabil că numai sclavii pedagogi, care-l însoțeau pe fiul stăpînului la maestru, puteau indirect, asistînd la lecții, să învețe să scrie și să citească. În principiu însă, singura învățătură pe care un sclav putea s-o primească era legată de tipul de muncă și de serviciu pe care îl efectua în beneficiul stăpînului, într-o gamă care mergea de la cele mai ușoare servicii domestice pînă la munca deosebit de grea a minerilor, rezervată exclusiv sclavilor și pentru care erau folosiți și copiii, nu numai în minele din Nubia, despre care povestește Diodor din Sicilia, dar și în cele ateniene din Laurion. Aristotel menționează un învățător din Siracuză care i-ar fi învățat pe sclavi muncile domestice, inclusiv, probabil, dată fiind marea reputație a bucătăriei siciliene, arta culinară. Un stăpîn își putea trimite tinerii sclavi în atelierele de meșteșugari pentru a învăța meserie, de pe urma căreia aveau apoi cîștiguri; dar poate că practica cea mai răspîdită era ucenicia concomitentă cu munca în prăvălia stăpînului. Și o asemenea ucenicie începea, probabil, devreme; desenele de pe vasele ateniene cu scene de muncă în atelier înfățișează numeroși copii la muncă și, cu siguranță, nu putem exclude posibilitatea ca cel puțin o parte dintre aceștia să fi fost sclavi. Un meșteșugar putea, de asemenea, să cumpere sclavi pentru a-i învăța meserie dacă nu avea fii cărora să le-o transmită. Așa s-a întîmplat în secolul al IV-lea cu Pasionēs și Phormionēs, deveniți atît de pricepuți în probleme bancare, încît au fost eliberați și au devenit la rîndul lor proprietari ai băncii. În pledoaria *Contra lui Neera* a lui Demostene se povestește despre libertul Nicaretēs, care, după ce a cîntărit cu atenție însușirile fizice a șapte fete, le-a cumpărat, le-a crescut și apoi le-a pregătit pentru meseria de prostituate, prezentîndu-le chiar drept propriile-i fiice pentru a atrage mai mulți clienți, iar după aceea le-a vîndut pe toate.

Dar nu toate activitățile meșteșugărești se aflau în mîinile sclavilor; mulți străini și chiar cetățeni, mai ales cei mai săraci, exercitau personal aceste îndeletniciri. Copiii lor puteau primi instruirea fizică și pe cea elementară, din moment ce simbriile învățătorilor nu erau foarte mari, dar, cum spunea Protagoras în dialogul platonician cu același nume, fiii celor bogați intrau primii în școală și ieșeau ultimii. Aristotel va spune limpede că săracii, neavînd sclavi, erau nevoiți să-și folosească soțiile și copiii drept sclavi și să-i ia cu ei la muncă. Și pentru acești fii de cetățeni săraci să devii om însemna în bună parte să depui o muncă de meșteșugar sau să muncești la cîmp, chiar dacă, mai ales în cetățile democratice, ca Atena, aceasta nu le interzicea dreptul de a participa în viitor la viața politică.

Lucrul era valabil și pentru unele domenii cum ar fi medicina. Într-o scurtă scriere din *Colecția hipocratică*, intitulată „Legea”, ulterioară celei de-a doua jumătăți a secolului al IV-lea, se afirmă că pentru meseria de medic învățătura trebuie să înceapă devreme (*paidomathia*), spre deosebire de ceea ce se va întîmpla în epoca imperială cu un medic erudit în ale filosofiei și științei, ca Galenus, care ar fi început ucenicia în medicină la vîrsta de 16 ani. Adeseori casa și atelierul meșteșugarului se aflau în același loc, și aici avea loc transmiterea secretelor meseriei, mai ales de la tată la fiu. Se cunosc adevărate dinastii de pictori și de sculptori. *Jurămîntul* lui Hippocrate conține, printre altele, angajamentul de a transmite cunoștințe scrise și orale propriilor fii, fiilor propriilor învățători și elevilor care, la rîndu-le, depuneau jurămîntul. Dacă cineva nu avea fii sau dacă aceștia nu aveau un talent anume – cum a fost cazul, după Platon, cu fiii sculptorului Policlet –, putea să adopte ca succesori fii ai rudelor sau prietenilor ori să-i aleagă ca învățăcei pe fiii unor cetățeni liberi care nu aveau destule mijloace de subzistență, sau, de asemenea, să cumpere sclavi și să-i instruiască. În orice caz, singura cale de a învăța o meserie trecea prin atelierul unui meșteșugar, și nu pe căile instituționale ale unei instruiți pe care o asigura cetatea.

Ca și în cazul sclavilor sau al metecilor, ucenicia precoce tindea să-i separe pe fiii cetățenilor săraci de cei de-o vîrstă cu ei, pentru a-i integra imediat într-o lume de adulți, fără să mai parcurgă sau parcurgînd doar o porțiune limitată a unui itinerar treptat de integrare în corpul social, politic și militar. De la această regulă făcea excepție Sparta, care lăsa în întregime activitatea productivă pe seama iloșilor și a perieciilor. În general însă învățarea acestor munci nu era considerată parte a așa-numitei *paideia*, a procesului prin care deveneai om. Trebuie să amintim că termenul *paidia*, joc, derivat din cuvîntul *pais*, copil, era opus lui *spoude*, activitate „serioasă”, de adulți, și nu unor cuvinte desemnînd o anumită muncă. În parodia *Norii* a lui Aristofan, abilitatea micuțului Fidippide de a construi căsuțe, nave și cărucioare era considerată de tatăl său un bun indiciu cu privire la aptitudinile sale de a primi o educație superioară, și nu de a deveni un bun meșteșugar. În schimb, în *Legile*, Platon va considera acest tip de joc o imitație a activităților artizanale ale adulților și o pregătire adecvată în vederea acestora. În viziunea lui însă, aceasta avea prea puțin de-a face cu *paideia*; nu este întîmplător faptul că în *Legile* munca agricolă și meșteșugurile erau lăsate în totalitate în seama sclavilor și străinilor. După Plutarh, nici un tînăr de familie bună nu l-ar fi invidiat pe Fidias. Numai în epoca elenistică este atestată prezența desenului în *curriculum*-ul educativ, dar nu trebuie să ne gîndim la o învățare cu scopuri profesionale. Conținuturile și metodele artelor puteau fi obiect al cunoașterii și pentru aceia care nu aveau să le exercite vreodată. Așa stăteau lucrurile în cazul medicinei, despre care Aristotel și Platon

consideră că merită să fie cunoscută, dar mai curînd pentru că oferă posibilitatea de a formula judecăți temeinice sau pentru a-i utiliza teoretic rezultatele, decît pentru meseria de medic.

Sexul era un alt factor decisiv care determina cine devenea cetățean adult în sensul deplin al termenului: femeile erau excluse. Existau, desigur, unele excepții, mai ales în epoca elenistică și dincolo de granițele Atenei, dar în general, și cu deosebire la Atena, o femeie era integrată în cetate în calitate nu de cetățeană, ci de fiică sau soție a unui cetățean. Numai în epoca elenistică există cîteva informații privitoare la unele fete care sînt angajate personal într-un contract de căsătorie cu viitorul soț; de obicei, acest angajament este semnat de tată sau de tutorele fetei. Pentru cea mai mare parte a fetelor de condiție liberă din Grecia, maturizarea era legată de etapa decisivă a căsătoriei. Diferența de condiție dintre copiii de sex masculin și cei de sex feminin este bine exprimată într-o alternativă înfățișată în *Memorabilia* de Xenofon: cui trebuie încredințați copiii de sex masculin pentru a fi educați (*paideusai*) sau fiicele fecioare pentru a fi supravegheate (*diaphylaxai*)? În cazul fetelor, noțiunii de *paideia* îi corespunde aceea de custodie. Termenul „fecioară” (*parthenos*) se referea în primul rînd la statutul anterior căsătoriei, mai mult decît la integritatea fizică propriu-zisă. O lege atribuită lui Solon stabilește că dacă un tată a descoperit că fiica lui întreține relații sexuale înaintea căsătoriei – iar semnul irevocabil era starea de graviditate –, aceasta înceta să mai aparțină familiei și putea fi vîndută. Pentru ea, perspectivele căsătoriei se închideau; de aici importanța custodiei pentru a asigura condițiile de acces la căsătorie.

Încă de la naștere, fetele își petreceau cea mai mare parte a vieții în casă, fiind lăsate în grija mamelor și a sclavelor. Urbanizarea crescîndă, datorată creării *polis*-urilor, atestată după cea de-a doua jumătate a secolului al VII-lea, a determinat o deplasare sensibilă a atribuțiilor femeilor spre interiorul casei, lăsîndu-le bărbaților liberă mișcarea în spațiul exterior. Numai femeile mai sărace erau obligate să iasă din casă pentru a lucra pe cîmp sau ca negustorese. În casă, fetele învățau de timpuriu muncile domestice ale torsului și gătitului. Numai sărbătorile religioase ale cetății reprezentau o ocazie pentru a ieși, nu însă, desigur, și banchetele, interzise femeilor care nu erau curtezane, dansatoare sau flautiste. Spre deosebire de bărbați însă, în Atena clasică aceste serbări nu coincideau cu momentele de inițiere în viața adultă pentru anumite categorii de vîrstă. De inițiere aveau parte doar grupuri restrînte de fete, alese să reprezinte itinerarul pregătirii pentru căsătorie. Astfel, în fiecare an, cu ocazia Areforiilor, două fete alese din familiile nobile, între șapte și unsprezece ani, începeau, cu aproximativ nouă luni înainte de Panatenee, să țeasă *peplos*-ul care urma să-i fie oferit Atenei cu ocazia acestei sărbători. Țeserea de către

fete a *peplos*-ului Atenei este atestată și în alte părți, de exemplu la Argos, în onoarea Herei. Poate că și la Sparta fetele țesau tunica ce era consacrată, în fiecare an, lui Apollo în cadrul Hyacintiilor. În lunile dinaintea Panateneelor, cele două fete aveau un regim de viață special; iar la sfîrșit își lepădau veșmintele și colierele de aur. Areforiile marceau pentru ele un moment de trecere și de inițiere: învățau munca femeii, torsul și țesutul, și se pregăteau să devină soții și mame, asumîndu-și sarcina să poarte noaptea pe cap, de la Acropole pînă la o grădină închinată Afroditei, un coș al cărui conținut nu trebuiau să-l cunoască și pe care îl puneau într-un loc sub pămînt, de unde ieșeau purtînd alte obiecte sacre înfășurate într-o pînză. În coș se aflau o păpușă înfățișîndu-l pe copilul Erechtheus și șarpele, care simbolizau sexualitatea și procreția. Din mii de fete erau alese două: ceea ce în trecut constituise poate trecerea colectivă a unei întregi categorii de vîrstă la o nouă condiție, printr-o etapă de despărțire de comunitate și o încercare, în perioada clasică a devenit obiectul unei reprezentări simbolice. Avem informații despre unele cazuri de sacerdoțiu încredințat unor fete în etapa prenupțială în Arcadia și în Calabria; fetele din Locris erau chiar obligate să se consacre pe viață slujirii templului Atenei. În mod normal însă, participarea fetelor la rituri și servicii religioase era legată în mod simbolic de evenimentul decisiv al vieții lor, care coincidea cu căsătoria. La Atena, bunăoară, evenimentul avea loc cu ocazia Brauronilor. Unele fete, cu vîrsta cuprinsă între cinci și zece ani, trebuiau să se consacre slujirii zeiței Artemis la sanctuarul de la Brauron, lîngă Atena, pentru o perioadă pe care n-o cunoaștem. În amintirea ursoaicei favorite a Artemidei, care se refugiase în templul său, unde fusese ucisă, ele erau numite ursoaice și răscumpărau acest sacrilegiu slujind în templu. În același timp, refăceau traseul ursoaicei de la condiția sălbatică de care se eliberau, pentru a se pregăti să coabiteze cu soțul și să integreze sexualitatea în cultură.

Procesiunile, dansurile și corurile de fete erau elemente esențiale în multe serbări din cetate. În secolul al IV-lea î.Hr., în procesiunea Panateneelor, 100 de fecioare, alese din familiile cele mai nobile, purtau obiectele de sacrificiu. Dar un mare număr de tinere ateniene participau poate mai mult ca spectatoare decît ca protagoniste ale serbării.

În Atena clasică, dar nu numai aici, nu existau școli pentru fete sau adolescente. Ele puteau auzi de la mamele lor, de la rudele bătrîne și de la sclave povești despre tradiția mitică, legată de riturile religioase îndeplinite de cetate, și uneori puteau chiar să învețe să scrie și să citească. Dar probabil că nu este departe de concepția răspîndită în lumea bărbaților ideea exprimată în unele versuri ale lui Menandru: „S-o înveți pe o femeie să scrie și să citească? Ce greșală nebunească! Ca și cum i-ai mai da alt venin unui șarpe oribil”. Și în epoca elenistică analfabetismul pare mai răspîndit în rîndul femeilor decît în rîndul bărbaților, dacă ținem cont de numărul de femei care apelau la alții

pentru a scrie. La Teos exista o școală frecventată de copii de ambele sexe, iar la Pergam aveau loc concursuri de recitări poetice și de lectură pentru fete, dar acestea nu erau fenomene curente și chiar educația fizică era o prerogativă în esență masculină. Excepția cea mai importantă o constituia Sparta, unde fetele, la fel de bine hrănite ca și băieții, înainte de a învăța să țese și să gătească – ocupații rezervate în continuare sclavilor, nu soțiilor –, erau îndrumate de timpuriu să se antreneze, dezbrăcate și în văzul bărbaților, în alergări, în lupte, la aruncarea discului și a suliței. Nu știm dacă acestui exemplu spartan îi datorăm introducerea probelor feminine de alergare la jocurile olimpice, chiar dacă în zile diferite de acelea ale marilor probe. După Pausanias, acestea se desfășurau pe trei grupe de vîrstă. Nu știm însă dacă la întreceri participau și fete din Atena.

Mai puțin frecvent și mai greu era pentru fete să dobîndească o instruire superioară. O excepție o constituie cazul curtezanei Aspazia, apropiată a lui Pericle și, în mod semnificativ, o străină, nu o cetățeană, precum și grupul lui Sappho de la Lesbos, la începutul secolului al VI-lea î.Hr., pentru care nu avem un echivalent atestat în cazul Greciei clasice în secolele al V-lea și al IV-lea. Este vorba despre o asociație culturală în care fetele din Lesbos, dar și din unele cetăți de pe coasta ionică, practicau dansul și cîntul, învățau să cînte la liră și să participe la ceremonii de nuntă și religioase și, poate, la concursuri de frumusețe, dobîndind calitățile cerute pentru a se căsători cu personaje nobile. Acest fapt pare să confirme libertatea mai mare de care se bucură fetele din familiile nobile în epoca veche, comparativ cu discriminarea atît de caracteristică Atenei clasice. În acest cerc s-au dezvoltat și legături homoerotice, care, în cazul Spartei secolului al VII-lea, sînt atestate de partheniile lui Alcman, dar aceasta nu înseamnă că aici se făcea și o educație sexuală prenupțială.

În viața fetelor provenind din familii libere din Grecia, căsătoria reprezenta un rit de trecere decisiv. Prin căsătorie femeia realiza, în mai mare măsură decît bărbatul, o schimbare de statut radicală. Dobîndirea statutului de femeie, în locul aceluia de *parthenos*, însemna pentru ea să devină soție și potențială mamă a unor viitori cetățeni de sex masculin. Spre deosebire de aceștia, progeniturile feminine nu rămîneau timp îndelungat în casa tatălui, ci se căsătoreau devreme, adesea înainte de a împlini șaisprezece ani, și de cele mai multe ori cu bărbați mai în vîrstă ca ele cu cel puțin zece ani. Contractarea căsătoriei se petrecea chiar mai devreme; pentru sora lui Demostene aceasta s-a întîmplat cînd avea vreo 5 ani. Legea cetății Gortyna din Creta fixa începutul vîrstei nubile la doisprezece ani. Diferența de vîrstă nu era de natură să întărească legăturile afective și intelectuale dintre soți. Xenofon a atribuit lipsa de educație a soțiilor faptului că se căsătoreau la o vîrstă precoce.

Pentru a înțelege caracteristicile căsătoriei ateniene trebuie să ne amintim că aceasta era un contract între doi bărbați, tatăl sau tutorele fetei și viitorul soț. Pentru fete, în schimb, căsătoria însemna în esență mutarea din casa tatălui în casa soțului, despărțirea de prima și intrarea în cealaltă, trecerea de sub tutela tatălui sub cea a soțului în chestiunile juridice. În Egipt însă, care în viziunea lui Herodot și a lui Sofocle constituie antipodul prin excelență al lumii grecești, femeile ieșeau din casă pentru a procura hrana, în timp ce bărbații rămîneau în casă și țeseau. Viitoarea soție se pregătea de ziua nunții oferindu-i Artemidei jucăriile ei de fetiță și tăindu-și părul, semn al despărțirii de adolescență. La Trezena, fata îi dăruia centura Atenei Apaturia.

În ajunul nunții cei doi miri se purificau printr-o baie rituală, în cîntecele nupțiale, în care li se ura să aibă copii buni, iar tatăl miresei le aducea jertfe lui Zeus, Afroditei, Herei, Artemidei și lui Peitho. Ceremonia propriu-zisă, ca itinerar al fetei de la casa tatălui la aceea a soțului, confirma faptul că adevărata protagonistă a ritului de trecere și a schimbării de situație era femeia. Începutul nunții consta într-un banchet, în casa tatălui fetei, în timpul căruia un copil trecea printre meseni purtînd pîinea și rostind fraza: „Au alungat răul; au găsit binele”. Pîinea simboliza trecerea de la sălbăticie la civilizație. La banchet, fata asista acoperită de văluri și înconjurată de prietene și numai la sfîrșit putea să-și arate chipul celor prezenți. După cîntecele nupțiale, libații și urări, un cortegiu nocturn iluminat de făclii o însoțea pe fată, care mergea la casa soțului într-un car. Aici intra purtînd o sită de orz, care prefigura noua ei îndeletnicire, prepararea hranei. Lîngă vatra noii sale case ea primea ofranda constînd din smochine uscate și prăjituri, care marcau integrarea ei în casă. Apoi cei doi miri intrau în iatacul nupțial, la ușa căruia stătea de pază un prieten al mirelui, și căsătoria se consuma. Prin însăși desfășurarea ei spațială, ceremonia nupțială se prezenta ca o trecere de la o casă la alta și nu din spațiul privat al casei în acela mai larg și public al cetății; prin mobilitatea ei, fata permitea instituirea unei legături între două familii.

„Căsătoria este pentru fecioară ceea ce războiul este pentru băiat” (Vernant). În situații de război și de amenințare continuă cu războiul, factor decisiv atît de prosperitate, cît și de decădere economică, deținerea de capacități militare era esențială. Pentru băieții care erau fii de cetățeni, maturizarea însemna să devină soți și tați, dar mai ales să devină cetățeni apți să apere propria cetate și să o conducă politic. Războiul și lupta cu armuri grele, în falange, nu erau încredințate, cel puțin pînă în secolul al IV-lea î.Hr., unei armate de profesioniști, ci cetățenilor, care trebuiau să dovedească aceleași virtuți de curaj și hotărîre necesare pentru a conduce cetatea în timp de pace. Acest lucru era valabil pentru toate cetățile, indiferent dacă erau conduse de un regim democratic sau aristocratic. Mai ales după victoria împotriva

Atenei în războiul peloponesiac, Sparta a reprezentat în viziunea multor intelectuali modelul ideal de cetate aptă să-și pregătească tinerii pentru război. Xenofon atribuia această supremație caracterului public al educației spartane, care nu lăsa educația copiilor în seama competențelor și a arbitrarului familiei. Nou-născuții erau imediat puși la încercare și încredințați doicilor care-i spălau în vin și nu în apă, cei bolnăvicioși fiind cuprinși de convulsii. Doicile, și nu mamele se ocupau de creșterea lor; nu îi înfășau și îi obișnuiau să se hrănească frugal, să nu se alinte și să nu le fie frică de întuneric și de singurătate. O anumită idealizare caracterizează educația spartană așa cum este ea descrisă de Xenofon și Plutarh. Dar este neîndoielnic că scopul acesteia era călirea și antrenarea fizică încă din prima copilărie. Etapa decisivă începea la șapte ani, când băieții erau grupați în echipe, *agelai* – termen ce desemnează în limbajul obișnuit turmele de animale care trebuie să fie păzite –, erau deprinși să trăiască în comun în afara casei și supuși la *agoge*, antrenamentul pentru dobândirea disciplinei, supunerii și combativității. Numai moștenitorii aspiranți la tron erau scutiți, dar se menționează că Agesilaos s-a supus acestor antrenamente pentru a învăța și el supunerea. Trecerea prin *agoge* îi făcea pe băieți apti să devină *homoiotai*, „semeni”, adică cetățeni cu drepturi depline, scutiți de prestarea oricărei munci. De la acest antrenament erau excluși în mod firesc ilotii și perieci. Băieții erau rași în cap și obișnuiți să meargă desculți; la doisprezece ani începeau să poarte aceeași îmbrăcăminte atât iarna, cât și vara și dormeau pe saltele din trestie tăiată cu propriile lor miini. În timpul Gymnopediilor, serbări care aveau loc în plină vară, făceau antrenamente în *agora*, goi sub soarele arzător. Primeau mâncare puțină, pentru a se obișnui să și-o procure prin viclenie, furând fără să fie prinși, fiindcă în caz contrar ar fi fost biciuiți. Supunerea se obținea printr-un sistem de recompense și pedepse: în toate etapele educației sale, tânărul era supus ordinelor unuia mai în vîrstă, dar întotdeauna de condiție liberă și nu sclav, cum era pedagogul atenian. Un control social atât de riguros determina un conformism total și întărirea dorința de integrare în corpul social. Dar la aceasta se adăuga exigența specifică formațiilor militare de a-i alege pe cei mai capabili să comande și de a constitui trupe selecționate. În acest scop se organizau întrecerile între membrii aceluiași clase de vîrstă, în timpul serbărilor și în cadrul tradiției tipice a luptelor simulate.

Muzica era și ea prezentă în educația copiilor. În timpul Gymnopediilor aveau loc concursuri de dansuri corale, uneori cu măști, pentru ambele sexe, așa cum se întâmplă începînd cu secolul al VII-lea cu prilejul Karneelor, serbări în onoarea lui Apollo. La Hyacintii erau prezentate coruri de copii și de adolescenți. Dar partea centrală din *agoge* era ocupată, mai mult decît de învățarea scrierii și a citirii, de exercițiile fizice care îi pregăteau pe tineri în vederea concursurilor. Nu este întîmplător faptul că în fazele mai timpurii ale jocurilor olimpice mulți

campioni erau spartani. Alături de întrecerile sportive și de război se aflau luptele simulate, care ritualizau agresivitatea și se exprimau într-o complementaritate de cooperare și înfruntare. Pe o insulă formată de riul Eurotas, în apropierea templului Artemidei, o zeitate legată în mod special de universul adolescenței și de tensiunea dintre sălbăticie și domesticitate, avea loc o luptă între două echipe de tineri, fiecareia dintre ele fiindu-i desemnat, prin tragere la sorți, unul dintre cele două poduri de acces dinspre uscat. În noaptea premergătoare întrecerii, cele două echipe sacrificau fiecare cîte un cîine lui Ares, zeul războiului; apoi erau puși să lupte doi mistreți și se făceau pronosticuri asupra învingătorului. Întrecerea începea în zori și consta în ocuparea insulei și alungarea adversarilor, care erau azvîrliți în apă, printr-un amestec de luptă hoplitică în formație și încăierare sălbatică, din moment ce era admisă orice metodă, chiar și mușcăturile și loviturile în ochi.

Dar inițierea propriu-zisă, cu etapele sale de separare și viață izolată, iar apoi de reintegrare, se făcea prin așa-numita *krypteia*, care privea doar o elită de efebi și era practică individual, nu în grup, în condiții dificile de trai îndelungat sub cerul liber, fără îmbrăcăminte și provizii și avînd drept armă doar un cuțit. Ziua trebuiau să se ascundă și să nu se lase surprinși, pentru ca pe timpul nopții să exercite un veritabil serviciu de poliție față de ilotii, cărora le puneau capcane. Nu trebuie să uităm că spartanii adulți aveau obligația de a participa zilnic la mesele comune ale bărbaților și de obicei nu locuiau pe proprietățile lor. În plus, revoltele sclavilor erau destul de numeroase. De aici importanța unui serviciu de supraveghere și poliție; în acest mod, efebi începeau să fie folosiți într-o funcție publică. *Krypteia* era o instituție opusă și simetrică luptei hoplitice; avea loc noaptea, în munți, era exercitată de indivizi izolați, neînzestrați cu arme, și lua forma vîntorii pe cîmpuri necultivate. Reprezenta momentul dramatic cînd insul părăsea vîrsta copilăriei și se pregătea pentru război. Deveniți bărbați, cei ce fuseseră supuși la *krypteia* erau probabil încadrați în corpul de elită al celor 300 de cavaleri, care nu luptau totuși călare.

Cu toate acestea, la Sparta, trecerea la viața adultă, al cărei moment exact este greu de precizat, comporta o continuitate mai mare cu viața precedentă, prin dominanta militară prezentă în toate fazele. „Este greu de spus dacă la Sparta vîrsta adultă este o copilărie prelungită sau mai degrabă dacă nu cumva copilăria este un antrenament timpuriu pentru viața adultului și a soldatului” (Vidal-Naquet). Căsătoria era considerată obligatorie, ca o condiție esențială pentru reproducerea viitorilor soldați, iar pentru celibatari erau prevăzute sancțiuni; dar ea nu era pentru tineri un rit de trecere care marca sfîrșitul adolescenței și angajarea într-un nou mod de viață. Căsătoria avea loc prin răpirea soției. Fata era tunsă, îmbrăca haine bărbătești și trebuia să se culce pe o saltea de paie, singură și în întuneric. Izolarea, care îl

pregătea pe efeb pentru funcția de soldat hoplit, o pregătea pe fată pentru căsătorie; aceasta era consumată rapid, după care soțul își lăsa soția și se întorcea să doarmă cu camarazii de vîrsta lui. Noțiunea de *oikos* de la Atena nu avea un corespondent aici; nici după nuntă, pînă la aproximativ treizeci de ani, soțul nu locuia împreună cu soția, ci, așa cum se întîmpla și în Creta, trăia în comun cu membrii din categoria sa de vîrstă și avea cu soția doar întîlniri ocazionale, cu scop de procreere, astfel încît era admis ca ea să fie fecundată și de alți bărbați. Mesele comune și conviețuirea prelungită între bărbați se împleteau strîns cu funcția pedagogică dezvoltată de raporturile homosexuale în societatea spartană. La banchetele adulților participau și *paides*, care deprindeau atitudinile și felul de a vorbi potrivite bărbatului adult liber inclusiv prin intermediul acestor raporturi homosexuale.

Obiceiul banchetelor era răspîndit în lumea greacă; este atestat și la Milet, Thurioi, Megara, Teba și în alte cetăți, în special în Creta, unde homosexualitatea îndeplinea un rol esențial în trecerea la vîrsta adultă. Încă din Antichitate se considera că multe instituții spartane erau de inspirație cretană. Aici, împărțirea pe categorii de vîrstă era esențială pentru organizarea societății și reproducerea corpului ales al aristocraților războinici aflați la putere, prin intermediul antrenamentului și al cooptării de noi membri. Și în Creta, după o perioadă în care se aflau permanent sub supravegherea femeilor, băieții luau parte alături de tații lor la banchete, unde stăteau pe jos și serveau la mesele adulților. Învățau citirea, scrierea și muzica și, sub conducerea unui *paidonomos*, se antrenau la gimnastică și în simulacre de luptă. La șaptesprezece ani, *paides* din cele mai bune familii adunau în jurul lor alți camarazi de aceeași vîrstă și formau *agelai*, în care erau hrăniți pe cheltuiala cetății. În fruntea fiecărei *agele* se afla aproape întotdeauna tatăl băiatului în jurul căruia se constituise grupul. Acesta îi conducea la vînătoare și la antrenamente și dădea pedepsele. În cei zece ani de incorporare într-o *agele*, pînă la vîrsta de aproximativ douăzeci și șapte de ani, înainte de a intra în grupul oamenilor maturi, denumit *eteria*, de a participa împreună cu ei la ospetele comune și de a dormi în *andreion*, casa bărbaților, tinerii se antrenau și în dansul războinic cu arme *pirrica*. În Creta, relația homosexuală dintre un băiat și un amant mai vîrstnic era esențială pentru a deveni bărbat, dar îmbrăca forma răpirii rituale și nu a curtării. Amantul care intenționa să răpească un tînăr le aducea la cunoștință prietenilor băiatului intenția sa cu trei zile înainte. Prietenii tînărului hotărau dacă permiteau răpirea sau o împiedicau, în funcție de rangul social al amantului. Condiția obligatorie era ca acesta să fie superior sau egal în rang cu băiatul. În acest caz, răpitorul, însoțit de prieteni, îl putea duce pe băiat în afara cetății, la țară, unde banchetuiiau și se mergea la vînătoare – îndeletnicire tipică eroilor, modele ale efebilor – timp de două luni, după care nu mai avea voie să-l rețină. Momentul despărțirii era

totodată unul de integrare într-o nouă viață, specific oricărei inițieri. Revenit în cetate, băiatul își redobîndea libertatea, după ce primise în dar echipamentul militar, un bou și o cupă; el sacrifică boul în cinstea lui Zeus și ospăta grupul care îl însoțise acasă, exprimîndu-și mulțumirea sau nemulțumirea în legătură cu perioada de intimitate petrecută împreună cu amantul. Dar pentru băieții de familie bună nu era bine să nu-și găsească un amant. Aceasta însemna că tînărul era lipsit de calitățile care l-ar fi făcut apt să intre în grupul adulților războinici, calități simbolizate de dăruirea armelor după inițierea homosexuală. În plus, cei răpiți se bucurau de locuri de onoare în coruri și gimnazii și, ca semn distinctiv, purtau haina primită de la amantul lor, intrînd astfel în elita celor numiți *kleinoi*, „iluștri”.

Comparativ cu aceste modele educative, Atena le putea părea autorilor din vechime locul unde tații aveau libertatea să hotărască asupra drumului pe care fiii lor trebuiau să-l urmeze pentru a deveni adulți. Ceea ce este numai pe jumătate adevărat, fiindcă viața copilului și a adolescentului atenian era prinsă și ea într-o rețea de manifestări religioase prin care cetatea își celebra propriile valori, implicînd în mecanismul său consensual întreaga comunitate. Autorul *Constituției Atenienilor* deplîngea numărul exagerat de sărbători de la Atena, mai mare decît în oricare altă cetate grecească, și faptul că sacrificiile, în timpul cărora se tăiau multe animale, îngăduiau să se asigure mîncarea pentru întregul *demos*, chiar și pentru cei mai săraci. La Atena, totuși, tatăl nu avea niciodată drept de viață și de moarte asupra fiului; lui îi reveneau însă decizia de a-l admite în familie și dreptul, pînă la majoratul fiului, de a-l transfera într-o altă familie prin intermediul adopției sau de a-l încredința unui tutore, pentru cazul în care el însuși murea. Orfan era considerat în primul rînd cel căruia îi murea tatăl.

Între a cincea și a zecea zi de la nașterea unui băiat aveau loc, în prezența membrilor familiei, Amfidromiile, în timpul cărora nou-născutul era purtat în brațe în jurul vetrei din casă, în semn că a fost acceptat. În cea de-a zecea zi aveau loc un sacrificiu și un banchet, iar copilului i se dădea un nume. În primii ani de viață el era încredințat pentru îngrijire mamei sau unei doici, de cele mai multe ori o sclavă, în timp ce tatăl își petrecea cea mai mare parte a zilei în afara casei. Herodot lauda obiceiul persan ca băiatul să nu-i fie arătat tatălui înainte de vîrsta de cinci ani, pentru ca, în cazul în care murea prematur, tatăl să nu sufere.

Jocurile și povestirile din tradiția mitică ocupau timpul copilului, care, în timpul Anthesteriilor, serbări în onoarea lui Dionysos, era implicat într-un ritual avînd drept element central deschiderea chiupurilor de vin și degustarea vinului nou. Cu acest prilej aveau loc concursuri de băut, la care participau inclusiv sclavii și băieții mai mari de trei

ani. În cea de-a doua zi a serbării, așa-numita zi a cupelor, acești băieți primeau în dar cărucioare și figurine din ceramică reprezentând animale, precum și un mic pocal cu care participau la întreceri, încoronați cu flori. Dreptul de a bea vin constituia primul pas spre integrarea în lumea adultă, unde banchetul, de la care femeile erau excluse, constituia una dintre manifestările importante. În mormîntul copiilor morți înainte de a împlini trei ani se puneau un mic pocal, care avea sensul unei realizări simbolice cel puțin în lumea de dincolo.

Și inițierea în Misterele Eleusine le era permisă băieților, iar printre funcțiile onorifice era prevăzut aici așa-numitul *pais aph'hestias*, un fiu al cetății, aparținînd unei familii ateniene nobile, ales anual să fie inițiat pe cheltuiala comunității și să obțină astfel pentru ea grațiile Demetrei. Alți doi băieți, aleși după origine și bogăție, purtau în procesiunile din timpul Oschoforiilor, în cinstea lui Dionysos, crengi de viță încărcate cu struguri și erau îmbrăcați în haine femeiești, după un obicei specific riturilor de trecere, care, dramatizînd accesul la virilitate, atenua în același timp trecerea la o nouă condiție prin intermediul unei legături cu condiția „feminină” a copilăriei, trăită în casă, într-o lume de femei pe care în acel moment era pe cale să o părăsească. Aceeași funcție o avea tăierea părului, consacrată Artemidei în timpul Apaturiilor, la vîrsta de șaisprezece ani, cînd tatăl își recunoștea fiul în fața fratriei.

Un moment esențial în cadrul serbărilor era constituit de întrecerile de gimnastică și concursurile muzicale, care aveau în același timp rolul de a demonstra în fața adulților capacitățile dobîndite. Ele erau un instrument prin care comunitatea controla, pentru diferitele grupe de vîrstă care se întreceau, dacă existau condițiile pentru propria reproducere și supraviețuire. Astfel, în epoca clasică a Atenei, în timpul Oschoforiilor, la cursa de alergare de 7 kilometri participau 20 de adolescenți din cele mai bune familii, dispuși în cupluri. Fiecare cuplu reprezenta unul dintre cele zece triburi în care era subîmpărțită cetatea, care devenea în felul acesta adevăratul protagonist al jocului, încheiat cu procesiunea celor zece învingători. Dar întrecerile atletice pentru cele trei categorii de vîrstă – copii, adolescenți și adulți, fuseseră introduse în anii 566-565 î.Hr. în cadrul Panateneelor. Acestea includeau jocuri consemnate deja în cea mai mare parte de Homer și pentatlonul, alcătuit din luptă, alergare, săritura în lungime, aruncarea discului și aruncarea suliței. Nu există informații despre concursurile de înot, în schimb sînt atestate numeroase întreceri cu arme sau călare, precum și spectaculoase lampadoforii, concursuri de ștafetă cu torțe, în timpul Teseelor, introduse spre anul 475 î.Hr.

Întrecerea era însă o realitate care depășea granițele cetății; ea deschidea tinerilor orizonturi dincolo de acestea și trezea simțul competiției cu alte cetăți grecești, unde se organizau jocuri pythice, isthmice, nemeene și olimpice. La această din urmă manifestare, întreceri pentru

tineri au fost introduse încă din cea de-a doua jumătate a secolului al VII-lea, fără să fie însă permis pancrațiul, un amestec de trîntă și pugilat, admis abia spre anul 200 î.Hr. La Olympia, în după-amiaza celei de-a doua zile a concursurilor aveau loc competițiile rezervate adolescenților, copii legitimi ai cetățenilor greci liberi, cu vîrste cuprinse între doisprezece și optsprezece ani, chiar dacă, neexistînd certificate de naștere, nu se putea ști întotdeauna vîrsta reală a concurenților. Desigur, aristocrații aveau mai multe posibilități de antrenament; astfel, întrecerile ecvestre, care necesitau un echipament mai costisitor, erau întotdeauna apanajul lor. Numai unor tineri promițători cetatea sau unii stăpîni le dădeau bani pentru antrenament. Participanții la jocuri aparțineau tuturor straturilor sociale, chiar dacă nu pentru toți tinerii sportul constituia o componentă obișnuită a activității.

Lupta aristocratică din epoca arhaică era o dovadă a valorii individuale, în schimb lupta hoplitică a introdus acțiunea în grup și cooperarea ca elemente decisive. Într-o anumită măsură, întrecerile contribuiau la consumarea aceluși simț al competiției individual, absent sau secundar în război. Scopul concursurilor nu era să stabilească înfrîntăți; prin ele se urmăreau victoria individuală asupra adversarilor și împărtășirea gloriei cu propria familie și cu cetatea. Același caracter îl aveau și întrecerile muzicale care se organizau în multe locuri în lumea greacă. Avem informații despre un naufragiu petrecut spre sfîrșitul secolului al V-lea, în care au murit 35 de băieți din Messena, membri ai unui cor ce se îndrepta spre Rhegium, cărora messenienii îndurerați le-au înălțat în Olympia statui de bronz, iar Hippias din Elida le-a dedicat o inscripție.

În momentul cînd funcția militară a încetat să constituie prerogativa exclusivă a claselor aristocratice și s-a conturat chipul nou al cetățeanului hoplit, antrenamentul sistematic de gimnastică a trecut pe primul plan. În secolul al VI-lea î.Hr., aproape peste tot în Grecia au apărut gimnazii și palestre. Ca și teatrul, gimnaziul devine un edificiu caracteristic pentru cetatea greacă. O dată cu cuceririle lui Alexandru, cînd grecii s-au stabilit în Egipt și în Orient, gimnaziul a devenit o marcă a identității lor, care-i distingea de populațiile băștinașe. La Ierusalim, marele preot Iason, dornic să se integreze în cultura ocupanților, a întemeiat, cu permisiunea regelui Antioh Epiphanes, un gimnaziu pentru copiii evrei. În gimnaziu, începînd de la vîrsta de doisprezece ani, dar poate și mai devreme, băieții se antrenau sub conducerea unui maestru, pedotribul, în toate exercițiile de gimnastică care aveau loc în concursurile din cadrul cetății și în cele dintre cetăți. Ei se antrenau goi, unși cu ulei și în acompaniament muzical. În epoca elenistică, la Pellene, nu puteai intra în rîndurile cetățenilor fără să fi frecventat înainte gimnaziul. De obicei însă frecventarea gimnaziului nu era prescrisă prin lege; faptul de a-l fi frecventat, totuși, conferea o neîndoieală distincție socială. Nu întîmplător la Atena sclavilor le

era interzis să facă gimnastică și să se ungă cu ulei în palestre. Aceasta îi împiedica și să se deprindă eventual cu mînuirea vreunei arme, dar într-o lege atribuită lui Solon interdicția era însoțită de aceea care nu dădea voie sclavilor să întrețină raporturi homosexuale cu băieții de condiție liberă. Într-o lege din Beroia de la jumătatea secolului al II-lea î.Hr., interdicția de a frecventa gimnaziul se extindea și la sclavii eliberați și chiar la fiii lor, la indivizii decăzuți, la cei care practicau prostituția sau exercitau activități comerciale, la bețivi și nebuni. Interdicția avea rolul de a-i feri pe oamenii liberi de raporturi homosexuale nedemne. Fără îndoială, homosexualitatea avea o pondere importantă în comunitățile cu caracter accentuat militar, cum sînt Creta și Sparta sau Teba în secolul al IV-lea î.Hr., comunități în care amantul îi dăruia iubitului său echipamentul de război în momentul cînd acesta era consacrat efeb. La Teba, așa-numitul batalion sacru era alcătuit tocmai din asemenea perechi de amanți. Dar chiar și într-o cetate ca Atena raporturile homosexuale îndeplineau o funcție decisivă în trecerea la viața adultă. După ce părăsea casa femeilor, băiatul își petrecea o bună parte a zilei în gimnaziu. Aici avea loc și inițierea lui în viața sexuală. Era greu pentru un tînăr atenian să aibă raporturi sexuale cu femeii sau cu fete de condiție liberă, mai ales din clase mai înstărite. Pe de altă parte, relațiile cu tinerele slave reduceau valoarea acestora și semnificația lor emoțională. Chiar dacă nu trebuie să excludem posibilitatea ca între băieții de aceeași vîrstă să fi avut loc raporturi homosexuale, regula stabilea o diferență de vîrstă între amant și băiatul iubit de el. Această diferență făcea posibil, pe de o parte, distincția între rolul pasiv și cel activ, nu doar în sensul fizic, și, pe de altă parte, dimensiunea pedagogică a raportului. Frecventarea gimnaziului era permisă, pe lîngă băieți, doar cetățenilor liberi adulți care dispuneau de mult timp liber, deci înstăriți și de familie. Aceștia puteau să-i vadă pe tineri antrenîndu-se și să converseze cu ei pentru a le trezi interesul. Curtarea era adesea descrisă de antici cu metafore ale vîntătorii; o pradă este respectată și rîvnită atunci cînd nu se lasă prinsă imediat. Băiatul trebuie să dea dovadă de stăpînire de sine și să-și pună amantul la încercare, testîndu-i caracterul. Pasivitatea constitutivă a iubitului nu trebuie să se transforme în sclavie. În acest fel se alcătuiu modele de conduită care tindeau să formeze capacitățile de a comanda sau de a fi comandat ale viitorului cetățean liber. Băiatul de condiție liberă ce se prostitua pentru bani era exclus din comunitate, deoarece accepta rolul pasiv de prostituat, care de obicei era asumat de sclavi sau de străini. La Atena erau prevăzute pedepse pentru tații, părinții și tutorii care, pentru bani, obligau la prostituție un băiat liber și, de asemenea, pentru cel care-i cumpăra favorurile. Cînd îi creștea barba, băiatul abandona statutul de iubit. Devenit adult, putea să și-l asume pe acela de amant, chiar dacă era căsătorit deja. Așadar, raportul homosexual nu era văzut în opoziție cu relația

heterosexuală. Dacă aceasta din urmă permitea, în cadrul căsătoriei, nașterea fizică a viitorilor cetățeni liberi, dimensiunea pedagogică a raportului homosexual contribuia la formarea lor morală și intelectuală.

Celălalt loc care, la Atena și în alte părți, poate chiar înaintea gimnaziului, îi primea pe copiii cetățenilor liberi era așa-numitul *didaskaleion*, școala unde aceștia învățau să citească și să scrie. Existența școlii este atestată deja la începutul secolului al V-lea î.Hr., cînd, în Chios, acoperișul unei școli s-a prăbușit, omorînd 119 băieți care învățau *grammata*. Această moarte în masă a copiilor era înregistrată cu o mare îngrijorare, fiindcă priva dintr-o dată micile cetăți grecești de o generație de schimb. În același secol, atletul Cleomedes din Astypalaia, privat de premiul la jocuri pentru că provocase moartea adversarului său, a lovit furios stîlpul care ținea acoperișul unei școli unde se aflau 50 de copii. De asemenea, Tucidide relatează că tracii au dat năvală în școala cea mai frecventată din Mycalessos și i-au ucis pe toți copiii. Nu avem dovezi că ar fi existat o instruire obligatorie pentru fiii legitimi ai cetățenilor atenieni înainte de epoca elenistică; totuși, fiecare din ei putea să primească această instrucție și, în fapt, tații aveau tendința de a-i trimite la *grammatistai* și la pedotribi pentru perioade variabile, în funcție de condiția lor economică. Printre obligațiile tutorelui unui orfan care nu era lipsit de mijloace se număra și aceea de a-l educa, plătind cheltuielile.

Grija pentru orfani, la Atena și în alte părți, nu coincidea cu grija pentru săraci. Singurii orfani privilegiați erau fiii celor căzuți în război, pentru care Atena a legiferat, începînd de la jumătatea secolului al V-lea î.Hr., întreținerea și educarea pe cheltuiala cetății pînă la vîrsta adultă. Decretul lui Teosotides va extinde temporar acest drept și la fiii atenienilor care muriseră de moarte violentă în timpul tiraniei Celor Treizeci. Cu ocazia marilor Dionysii, înainte de reprezentațiile tragice, orfanii celor căzuți în război erau prezentați poporului și un crainic anunța că tații lor muriseră vitejește, iar *polis*-ul îi va crește ca pe fiii săi. Prin urmare, ei aveau dreptul și la primele locuri la teatru. Era, în mod evident, o măsură politică menită să asigure coeziunea socială și zelul militar; dar ea le permitea totodată unor membri ai clasei inferioare a teților să acceadă la o instruire pe care de obicei doar fiii cetățenilor mai înstăriți puteau să o primească. Și Alexandru va dispune ca orfanilor macedonenilor căzuți să li se plătească solda taților. Unele inscripții din perioada elenistică atestă oferte ale persoanelor particulare către cetățile Teos și Milet cu scopul de a plăti salariile învățătorilor pentru toți băieții de condiție liberă, iar în secolul al II-lea î.Hr., regii Pergamului au trimis grîu și bani la Rodos pentru a plăti aceste cheltuieli. Acestea sînt însă cazuri izolate; în mod curent, inițiativa de a-și instrui propriii fii le aparținea taților. Învățătura nu era în sine un factor de promovare socială; chiar și fiii străinilor puteau să beneficieze de ea, dar aceasta nu le modifica statutul juridic.

Trimiterea fiului în casa particulară a unui învățător – și nu într-un edificiu public construit pe cheltuiala cetății cum era gimnaziul – era legată de tradiția mitică, ce-l descria pe eroul trimis în afara casei la un tutore, ca Ahile la Phoenix. Dar așa-numitul *didaskaleion* avea dreptul de a aduna mai mulți elevi sub tutela unui singur învățător. Băiatul era însoțit aici de un sclav al tatălui său, pedagogul, care trebuia să-l supravegheze și putea să-l pedepsească, dacă era necesar. La Atena, învățătorilor le era interzis să-și deschidă școala, iar pedotribilor să-și deschidă palestrele înainte de răsăritul soarelui și să le țină deschise după apus. Nu existau însă învățători autorizați, desemnați sau verificați de cetate pe baza competenței sau pe baza eliberării de diplome. Singurul control al școlii asupra învățătorului era de natură morală. Numai vârsta înaintată și existența unui loc public cum era gimnaziul puteau să așeze relațiile homosexuale pe o bază pedagogică corectă.

În *didaskaleion* băiatul învăța să scrie și să citească și învăța muzica, dar nu în scopuri profesionale, ca scribii orientali. O dată cu extinderea scrierii la redactarea legilor și a decretelor cetății, competența cititului putea să nu mai fie relevantă pentru încadrarea în rîndurile cetățenilor cu drepturi depline. Deprinderea cititului cu voce tare, trecînd de la litere la silabe, apoi la cuvinte și, ulterior, deprinderea de a scrie urmînd aceleași etape puteau să ia însă ani întregi. De asemenea, băiatul învăța pe de rost versuri și fragmente mai ample din operele poetilor, în special din Homer, care a fost întotdeauna considerat un punct de referință fără egal pentru a oferi modele de comportament și un rezervor de valori. În schimb, limbile străine au lipsit întotdeauna din preocupările pedagogice ale grecilor. Într-un papirus din secolul al III-lea î.Hr., destinat școlii, apar și exerciții de aritmetică elementară. Dar învățarea matematicii superioare, care nu avea în vedere doar scopurile practice legate de calcule și măsurători, a rămas întotdeauna limitată la un cerc destul de strîns de specialiști.

Aspectul competitiv a pătruns și în acest tip de instrucție, nu numai în cea sportivă. Există numeroase informații, mai ales din perioada elenistică, despre concursuri de citit și de recitat; la Magnesia a avut loc chiar și un concurs de aritmetică. Și aceste întreceri se organizau de multe ori în timpul serbărilor religioase din gimnaziu sau din cetate. Lucrul era valabil mai ales pentru celălalt ingredient fundamental al educației tinerilor alături de gimnastică: muzica, ce constituia componenta esențială pentru coruri și dansuri cu ocazia festivităților, atît la Atena, cît și la Sparta.

După Polybios, în Arcadia muzica făcea parte din educația oamenilor pînă la vârsta de 30 de ani. Învățarea muzicii presupunea în primul rînd cunoașterea lirei și a cîntului acompaniat de aceasta. Pe lîngă liră exista și așa-numitul *aulos*, un instrument de suflat mai apropiat de oboi decît de flaut; dar lira permitea cîntatul din gură, în

timp ce *aulos*-ul deforma chipul și, prin urmare, învățarea lui i se părea unui aristocrat ca Alcibiade nedemnă de un om liber, întrucît nu-i permitea exprimarea prin cuvinte. Apollo îl învingea pe Marsias, virtuozul *aulos*-ului, nu doar în mitologie; încă din secolul al IV-lea î.Hr. utilizarea acestui instrument a fost treptat lăsată pe seama specialiștilor. Învățarea unui instrument și a cîntului, atît de importantă pentru cultul și autocelebrarea cetății și, prin urmare, pentru integrarea celor mai tineri în comunitate, se învăța după ureche și nu după semne scrise. În vederea concursurilor, corurile de băieți erau pregătite de învățători sub supravegherea unor coregafi, cetățeni aleși pentru a exercita această funcție, trecuți de patruzeci de ani, destul de bogați pentru a putea suporta cheltuielile de instruire și de organizare, care uneori își puneau casa la dispoziție pentru repetiții.

Gimnastica și muzica erau elemente recunoscute în cetate pentru formarea cetățeanului ca model uman. Momentul care preceda trecerea la condiția de adult era efebia. La Atena, începînd din anul 338 î.Hr., instituirea efebiei – a cărei origine era probabil anterioară – se codifică sub forma unui serviciu militar. Acesta dura doi ani și era obligatoriu pentru toți fiii legitimi ai ateniienilor, de orice condiție socială, cărora cetatea le suporta întreținerea. Comparativ cu perioada precedentă, inscripțiile din perioada 261-171 î.Hr. înregistrează o puternică scădere a numărului de efebi, între 20 și 40 pe an, raportat la media precedentă de circa 650 pe an. În această perioadă, serviciul, redus la un an, nu mai era obligatoriu pentru toată lumea și nici nu mai cădea în sarcina cetății, astfel încît cei săraci erau în mod automat excluși. În secolul al II-lea î.Hr., efebi contribuiau la cheltuieli, la fel ca și cetățeanul bogat numit să se ocupe de ei. Într-o epocă în care ponderea militară și politică a Atenei era în mod firesc diminuată, efebia a căpătat din ce în ce mai mult caracterul unei instituții culturale de lux, atrăgînd, și sub dominația romană, străini proveniți din Orient și din Italia. Începînd cu anul 161 î.Hr., aceasta a dus la o creștere a numărului de efebi. În epoca lui Aristotel însă, efebia îi privea numai pe cetățeni: tinerii care împliniseră optsprezece ani erau înscrși în registrul demeii, circumscripția teritorială de care aparțineau tații lor. Adunarea reprezentanților comunității decidea, prin vot secret, cu privire la exactitatea vârstei și legitimitatea descendenței noului cetățean din părinți atenieni. Ulterior, consiliul confirma sau respingea, dacă nu era reglementară, această înscriere, pe care uneori tutorii puteau să aibă interesul să o întîrzie, iar cei tutelați să o anticipeze. Tînărul respins se întorcea în clasa așa-numiților *paides*, dar putea să facă apel în tribunal, riscînd totuși, în caz că pierdea, să fie vîndut ca sclav.

Înscrierea în demă și deci intrarea cu titlu deplin în statutul de cetățean era un pas destul de dificil și preceda efectuarea serviciului militar ca efeb, sub supravegherea unui *cosmetes* și a zece *sophronistes*,

cîte unul pentru fiecare trib. Adunarea alegea doi pedotribi, un antrenor pentru arme, unul pentru tragerea cu arcul, unul pentru aruncarea suliței și unul pentru catapultă, în vederea instruirii efebilor. Cu ocazia serbării Artemidei Agrotera, efebii participau la o procesiune, iar în sanctuarul lui Aglauros depuneau jurămîntul de a apăra patria, granițele și instituțiile ei și de a nu-și părăsi camarazii de luptă. Apoi se duceau la Pireu, unde făceau serviciul de gardă în două fortărețe. În cel de-al doilea an de serviciu avea loc o trecere în revistă a efebilor în fața adunării din teatrul lui Dionysos, unde aceștia demonstrau ce învățaseră în timpul antrenamentelor militare. Înminîndu-le scutul și lancea, cetatea exprima trecerea lor la stadiul adult de hopliți. Sub comanda unor strategii, ei patrulau pe teritoriul Atticii, stăteau de pază în fortărețe și prezidau ședințele adunării, purtînd hlamida neagră. Serviciul de patrulare la marginile cetății în regiunile de frontieră, populate cu străini, îl situa pe efeb într-o zonă intermediară, înainte de a-i permite să ocupe, ca cetățean cu drepturi depline, spațiul central al cetății, poate în amintirea sau ca moștenire a unei perioade de inițiere eșalonată pe categorii de vîrstă, deși depusese deja jurămîntul ca hoplit.

Efebii erau complet integrați în manifestările sărbătorești ale cetății; participau la întreceri și jocuri și, mai ales, făceau servicii în escorta transporturilor de obiecte sacre și de statui ale divinităților cu ocazia procesiunilor, urmînd itinerare canonice care traversau locurile simbolice ale cetății. Acest lucru nu se petrecea doar la Atena; avem informații despre răspîndirea efebiei în aproximativ o sută de cetăți elenistice. Urna conținînd cenușa lui Philopemenes, ucis în 183 î.Hr. de către messenieni, a fost purtată în procesiune la Megalopolis de către viitorul istoric Polybios, pe vremea aceea tînăr efeb de familie nobilă.

Dar mai ales, începînd din secolul al III-lea î.Hr., aspectul militar al efebiei a fost tot mai mult integrat unei instruiri de tip superior. Gimnaziul continua să reprezinte centrul vieții de efeb. Atena avea trei asemenea gimnazii în afara cetății, Liceul, Academia și Cynosarges. Spre sfîrșitul secolului al III-lea î.Hr. s-au adăugat încă două, Ptolemeus și Dyogeneio, ridicate poate în cinstea unor binefăcători particulari. În aceste gimnazii nu se desfășura doar o activitate de antrenament în gimnastică, ci aveau loc lecții și conferințe ținute de filosofi și retori, uneori și de medici. În secolul I î.Hr., un astronom ținea conferințe în gimnaziul din Delfi. Între anii 208 și 204 a fost ridicată în Ptolemeus o statuie a filosofului stoic Crisip, care probabil a predat aici. O nouă dimensiune își face astfel intrarea instituționalizată în viața tinerilor atenieni și chiar a străinilor, care vor veni în număr mare la Atena să asculte lecțiile filosofilor și retorilor. Și cu ea își face apariția cartea; biblioteci ale efebilor sînt atestate la Teos, Cos, Atena. Un decret atenian din 117-116 î.Hr. stabilea că efebii din fiecare promoție trebuiau să facă o donație în cărți.

Recunoașterea publică a importanței pedagogice nu numai a cărții, ci și a filosofiei, a retoricii și în general a unei instrucțiuni superioare pentru itinerarul pe care îl parcurgea tînărul pentru a deveni om nu era un fapt de la sine înțeles și, pentru a-i pătrunde semnificația, trebuie să facem un pas înapoi. Deși încă de la sfîrșitul secolului al VI-lea î.Hr., Xenofan din Colofon protestase împotriva primatului nejustificat acordat gimnasticii, care în opinia lui nu contribuia la buna funcționare și la bunăstarea cetății, în multe dintre cetățile grecești formarea cetățeanului-soldat se sprijinea pe echilibrul dintre gimnastică și muzică. Dar o dată cu mutațiile produse în formele vieții politice și cu creșterea, mai ales în cetățile democratice, a rolului central al cuvîntului ca instrument de adoptare a deciziilor, de impunere a punctului de vedere și de cîștigare a proceselor, acest echilibru a început să se strice.

În cea de-a doua jumătate a secolului al V-lea, sofistii erau percepuți ca semne și factori ai acestei schimbări. Ei nu predau într-un loc stabil un învățămînt regulat și continuu, ci umblau din cetate în cetate, rostind discursuri demonstrative pentru a atrage elevi și dînd lecții în primul rînd pentru a-i învăța să vorbească în mod convingător în public. Era vorba în mare parte despre un învățămînt formal, care-i făcea pe elevi conștienți de nuanțele limbajului, figurile retorice și stil, dar nu se ostenea să aplice aceste cunoștințe în tratarea temelor politice, etice și religioase de interes general. Hippias din Elida era atent și la conținuturile disciplinelor speciale, de la astronomie la matematică; în acea epocă, matematica se constituia și lua formă didacticistă o dată cu opera lui Hippocrate din Chios. Învățămîntul sofistilor era particular și plătit. De fapt, putea fi urmat doar de tineri provenind din familii mai înstărite; obiectivul lui consta în special în formarea elitelor pentru guvernare. Mai ales tinerii erau atrași de acest învățămînt. Învățămîntul sofistilor putea să apară prematur în raport cu deosebirile tradiționale ale conținuturilor proprii în funcție de vîrstă, întrucît cobora spre o vîrstă prea fragedă învățarea și exercițiul deprinderii de a vorbi, care începînd de la Homer fusese considerat – alături de vitejia în război – caracteristica omului matur, dacă nu chiar a celui în vîrstă. Iar criteriul vîrstei era criteriul fundamental pentru atribuirea puterii în toate cetățile grecești. Tînărul trebuia înainte de orice să învețe să se lupte; deprinderea de a vorbi avea să vină cu timpul, cu experiența. Învățămîntul sofistilor părea în schimb că vrea să sară peste anumite etape. Insuccesele și înfrîngerea Atenei în războiul peloponesiac contribuiau la slăbirea autorității generațiilor mai vîrstnice și a canalelor pedagogice tradiționale pe care acestea se sprijiniseră pentru ca fiii să devină asemenea taților. O temă tipică a dezbaterei în cea de-a doua jumătate a secolului al V-lea î.Hr. era dacă din niște tați răi pot să se nască fii vrednici și invers.

Conflictul dintre generații se află în centrul piesei *Norii* a lui Aristofan. Aici Socrate pare să fie asimilat cu sofistii, fiind capabil să predea astronomia și geometria, dar și să ridice obiecții și să impună discursuri mai slabe. Spre deosebire de sofistii itineranți, Socrate era însă instalat într-un „gînditoriu”, ridicat pe teritoriul cetății și, din acest motiv, în același timp mai familiar cetățenilor și mai periculos. Frecventînd lecțiile sale, tînărul Fidippide putea să-și contrazică tatăl, pe Strepsiade: „De mic tu m-ai bătut; de ce nu pot să-ți fac și eu același lucru? Și eu m-am născut liber”. Vîrsta înceta să mai fie un criteriu de diferențiere. În această comedie, Aristofan exprima felul în care nostalgicii timpurilor trecute opuneau vechea *paideia* celei noi prin intermediul antitezei dintre gimnaziu și agora. *Paideia* veche a gimnaziului, bazată pe muzică și gimnastică, îi făcea pe băieți pudici, robuști și fideli tradițiilor; ea îi formase pe bărbații care luptaseră la Maraton. Cea nouă, în schimb, își avea sediul în agora și în băi, care se umpleau de adolescenți, lăsînd palestrele goale; aici ei învățau nu măsura, ci cultivarea limbii și ascuțirea ei pînă cînd se ridicau împotriva taților. În *Broaștele*, Aristofan îi reproșa lui Euripide că predă pălăvrăgeala, *lalia*, care golise palestrele, iar în *Cavalerii* Cîrnășarul arăta că își primise educația în agora, printre încăierări și înșelătorii, astfel încît un retor i-a putut prezice viitorul destin de demagog. În discursul *Contra lui Alcibiade*, Andocide folosește și antiteza dintre gimnaziu și tribunal, care se traducea prin inversarea sarcinilor specifice vîrstelor: bătrînii luptau, iar tinerii se adresau poporului. Modelul acestei răsturnări era considerat Alcibiade, care și la Tucidide apărea drept campionul egalității dintre tineri și vîrstnici, spre deosebire de bătrînul Nicias, cu ocazia hotărîrii privind expediția militară împotriva Siracuzei.

Portretul lui Socrate din *Norii* lui Aristofan dovedește o altă schimbare importantă. În comedie, bătrînul Strepsiade este înfățișat cu ironie ca frecventînd „gînditoriul” lui Socrate. Una dintre diferențele cele mai evidente dintre figura filosofului Socrate și cea a sofistilor – care apare mai ales la Platon – constă tocmai în faptul că învățămîntul filosofic se prelungea și în timpul vîrstei adulte și practic nu se încheia niciodată. Școala filosofică pe care avea s-o instituie Platon în secolul al IV-lea î.Hr. nu în agora, ci lîngă gimnaziul periferic al Academiei, nu se baza pe deosebirile de vîrstă. Un precedent al acesteia, comunitatea pitagoreicilor de la Crotona, se ocupa și de adulți, distingînd – după modelul inițierilor religioase în mistere – două niveluri progresive de inițiere cu conținuturi științifice din ce în ce mai complexe. În dialogurile platonice, Socrate este prezentat pe rînd ca tînăr, adult și vîrstnic care continuă să vrea să învețe, astfel încît cîntărețul din liră, Connos, pe care-l frecventa, era ridiculizat ca învățător de bătrîni; în plus, este înconjurat de discipoli adulți, cum ar fi Criton. În *Apologia*, activitatea lui Socrate se înfățișează ca un fel de *paideia* permanentă

pentru toate vîrstele și pentru toți cetățenii, în vederea unei continue perfecționări a sufletului. Acuzatorii lui Socrate, Meletos în *Apologia* și Anytos în *Menon*, considerau că adevărații educatori ai tinerilor erau cetățenii atenieni care luau loc în adunări, în consiliu și în tribunale. În sens invers, în *Protagoras*, sofistul făcea elogiul sistemului de educație atenian. Atenei, școală de democrație și de dreptate, Platon îi opune ideea radicală că aceiași cetățeni atenieni, departe de a fi educatori, trebuiau ei înșiși educați. Transpunerea modelului dieteticii medicale de la corp la suflet îi permitea lui Platon să înțeleagă filosofia ca pe o tehnică educativă de prevenție și terapie indispensabilă la orice vîrstă.

În *Republica*, cetățile istoric atestate, în special Atena, apar chiar ca niște corupătoare ale firilor înzestrate cu înclinații către filosofie. O adevărată cetate, după Platon, ar fi trebuit să se ocupe de filosofie, spre deosebire de ceea ce se întîmpla în realitate. După o concepție răspîndită – care la Platon este exprimată de Calicles în *Gorgias* și Adeimantos în *Republica* –, discuțiile filosofice erau potrivite pentru tineri sau adolescenți, nu pentru bărbații adulți. Ele puteau contribui la *paideia* unui băiat, cu condiția să fie apoi abandonate; pentru un cetățean adult sau bătrîn, în schimb, erau nedemne, pentru că-l determinau să se stabilească la marginile cetății, să șuşotească într-un colț cu trei sau patru băieți, în loc să meargă în centrul agorei, *meson*, unde bărbații dădeau tot ce aveau mai bun, participînd la conducerea treburilor politice. În mod efectiv, școala filosofică îi apărea și lui Platon al *Republicii* drept un loc unde se putea corecta proasta educație pe care o asigurau cetatea și sofistii, care nu făceau decît să repropună valorile ei dominante și deci să-i perpetueze boala. Chiar și geografic, școlile filosofice erau în general îndepărtate de centrul cetății.

Răsturnînd punctul de vedere curent, Platon excludea din cetatea dreaptă o învățare timpurie a celei mai complexe părți a filosofiei, dialectica, deoarece aceasta putea fi folosită – cum se întîmpla în cazul sofistilor – pentru a contrazice și a pune în discuție valorile tradiției, și preconiza că vîrsta cea mai potrivită pentru a începe studiul filosofiei era vîrsta de treizeci de ani, după ce se studiaseră îndelung disciplinele matematice. Nu înseamnă că Academia platonicească nu primea elevi sub vîrsta de treizeci de ani, dar Academia nu se afla într-o cetate dreaptă. Și Aristotel va fi conștient de diferența de nivel în ceea ce privește capacitatea de învățare, recunoscînd că tinerii puteau deveni cu ușurință buni matematicieni, dar nu puteau dobîndi la fel de ușor înțelepciunea necesară pentru a se orienta în problemele vieții sau competența în studiul filosofiei naturii, pentru că în aceste domenii era necesară multă experiență individuală, pe care numai vîrsta o putea da. Este interesant că în *Caracterele* lui Teofrast sînt ridiculizate figura așa-numitului *opsimathes*, a celui care se apucă tîrziu de învățătură, sau manifestările de juvenilizm ale adulților care voiau să facă încă

gimnastică, să alerge și să danseze cu băieții, dar nu pomeneau nimic despre instruirea superioară și despre filosofie. În general, filosofii antici au împărtășit întotdeauna convingerea lui Epicur că nici o vîrstă nu este potrivită ca să te ocupi de salvarea sufletului, deci să filosofezi.

Între secolele al IV-lea și al III-lea î.Hr., figura filosofului tinde să apară ca un nou model de om, uneori în contradicție cu imaginea tradițională a cetățeanului. Această transformare era posibilă prin asimilarea în acest nou model și prin transpunerea pe un alt plan a însușirilor ce caracterizau morala hoplitului: rezistența, autocontrolul, cooperarea. În *Phaidon*, Socrate e reprezentat senin în așteptarea morții, fără să se dezică de filosofie, întocmai cum hoplitul știa s-o înfrunte luptînd pentru patrie. Integrarea moralei militare în morala filosofică își va celebra triumful în stoicism, prin figura înțeleptului insensibil la suferințe și neîngenuncheat de loviturile sorții. Chiar și funcția procreativă putea fi asimilată și transpusă la un nivel superior; la Platon, aceasta se exprima prin metafora sufletului gravid de știință și apt să dea naștere unor iscusite întrebări filosofice. Școala filosofică devenea locul de reproducere și de perpetuare a unui nou model uman. Lui Platon, aceasta îi permitea să includă în noțiunea de eros, înțeles ca vehicul al înălțării la filosofie și deci ca instrument esențial în devenirea omului adevărat, acel raport între adult și tînăr ținînd, în lumea greacă, de dimensiunea pedagogică a relației homosexuale. Îi permitea însă în același timp să nu mai mențină o distincție radicală și rigidă între funcțiile sexelor. Atît în *Republica*, cît și în *Legi*, personajele masculine și feminine parcurg un itinerar educativ comun, pentru ca, adulți fiind, să acceadă la aceleași funcții; acest lucru era valabil nu numai pentru muzică și gimnastică, dar și pentru antrenamentul militar și pentru cel filosofic. În *Legi*, cea mai importantă diferență dintre cele două sexe consta în faptul că femeile se căsătoreau cel puțin cu zece ani mai tinere decît bărbații și aveau acces la funcțiile publice la zece ani după bărbați, spre patruzeci de ani.

Prezența femeilor este atestată în Academia platonice și în școala lui Epicur, precum și în rîndul cinicilor, dar e greu de spus dacă ele au predat sau au scris; este vorba însă de cazuri rare. În ciuda afirmațiilor lui Platon, filosofia rămîne în mare parte o îndeletnicire masculină. Aristotel va dezamorsa aspectele cele mai explozive ale polemicii platoniciene împotriva cetății istorice: pentru a deveni om, adică bun cetățean, și îndreptătit să conduci cetatea, nu era necesar să fii filosof. Aceasta nu înseamnă că, pentru Aristotel, filosofia nu reprezenta, la fel ca pentru Platon, cel mai bun mod de viață și că pentru a avea acces la ea nu trebuia să fii obligatoriu cetățean și deci titular al unor drepturi și îndatoriri politice față de cetatea în care se desfășura activitatea filosofică. Dar antrenamentul și exercițiul filosofic erau pe deplin compatibile și cu condiția de metec, ca în situația lui Aristotel, originar din Stagira, și a multor filosofi din epoca elenistică, veniți din

diferite cetăți ale lumii grecești pentru a studia și apoi stabiliți la Atena ca învățători, refăcînd la rîndu-le un itinerar care încă din secolul al V-lea î.Hr. l-a făcut pe Anaxagoras să se mute din locul de baștină, Clazomenai, la Atena. Stoiicii ajungeau chiar să teoretizeze compatibilitatea practicării filosofiei cu condiția de sclav.

În supozițiile și postulatele diferitelor curente, filosofia se prezenta, de asemenea, drept cel mai adecvat mijloc pentru realizarea obiectivului de a deveni om. Dar a deveni om la vremea aceea nu însemna pur și simplu a deveni cetățean. Cetatea nu putea să urmeze acest îndemn de îndepărtare de ea a filosofiei, nici această deosebire între a deveni cetățean și a deveni filosof. Culmea acestei distanțări a fost atinsă de cinici, dar prin intermediul unei transformări a imaginii copilului. Cea mai mare parte a filosofilor, cu excepția mai ales a cinicilor, împărtășeau concepția curentă despre copil ca fiind lipsit de rațiune și de cuvînt, amplu atestată de la Homer la oratorii secolului al IV-lea. Tocmai aceste caracteristici ale copilului făceau ca situația lui să fie deosebit de delicată și să fie necesar un sprijin încă de la început, dacă se dorea să ajungă la condiția de om. În concepția lui Platon, erau necesare chiar un fel de gimnastică intrauterină indirectă prin intermediul mișcărilor efectuate de mamă, apoi o viață desfășurată nu numai în interiorul casei și forme de joc care să imite și să prefigureze activitățile și însușirile vîrstei adulte. Și după Platon, numai *paideia* putea să ducă la formarea omului; el introducea aici exigența unei educații publice – ca la Sparta, dar fără privilegierea unilaterală a gimnasticii – accesibile tuturor, cuprinzînd cititul și scrisul, învățarea cîntatului din liră și a dansului.

Premise destul de asemănătoare se afirmau și în discuția despre *paideia* în cetate, expusă de Aristotel în *Politica*. Dar, pe linia considerațiilor din literatura medicală, el acorda o atenție majoră condițiilor fiziologice ale copilului. În interiorul unui tablou al naturii copilului, articulat după o scală continuă, de o complexitate gradată, culminînd cu figura omului adult, caracterizat de o raționalitate deplină și de statura verticală, în viziunea lui Aristotel, acesta apare ca periculos legat de animalitate, după cum dovedește condiția sa de „pitic”, cu membrele superioare mai dezvoltate decît cele inferioare și de aceea obligat să se deplaseze în patru labe, ca animalele. Din cauza disproporției membrilor, căldura alimentelor ingerate se ridică spre partea de sus și face ca bebelușii să doarmă cea mai mare parte a timpului și să înceapă să viseze abia spre vîrsta de patru sau cinci ani. După Aristotel, în primele patruzeci de zile, nou-născutul treaz nu plînge, nu rîde și nici măcar nu percepe stimulii, adică este lipsit de trăsăturile tipice care-l diferențiază pe omul adult de restul animalelor. Sufletul micilor viitori oameni nu se deosebește, în prima perioadă a vieții lor, de cel al animalelor; ca și animalul, copilul nu poate fi

considerat propriu-zis fericit și capabil de acțiuni care presupun uzul raționamentului și al capacității de deliberare. Spre deosebire de animale totuși, copilul este susceptibil de un proces de dezvoltare și de îndepărtare de această condiție animală, atât prin raportul dintre membrele inferioare și cele superioare, care ajung să se echilibreze, cât și prin modul de articulare a facultăților psihice. Pe acest itinerar natural de la potențialitățile vieții infantile la actualizarea însușirilor umane ale adultului se poate articula activitatea educativă, menită să însoțească dezvoltarea firească. „Nimeni nu ar alege să trăiască toată viața cu rațiunea (*dianoia*) unui copil”, conchidea Aristotel în *Etica Nicomahică*, exprimând un punct de vedere mult mai răspândit.

Și totuși, tocmai de o asemenea viziune par să se apropie tezele cele mai radicale ale filosofilor cinici. O premisă a lor era renunțarea la raportarea metaforică a vîrstelor vieții umane la istoria speciei umane care l-a determinat pe Eschil, în *Prometeu*, să-i desemneze pe oameni – în condiția lor dinainte de a primi darul lui Prometeu, constînd în cunoașterea astrelor, anotimpurilor, navigației, literelor alfabetului, medicinei, divinației și, în general, a tuturor așa-numitelor *technai* – cu apelativul, deja folosit de Homer, de „copii” (*nepioi*), incapabili să vorbească. Concepția cinică, dimpotrivă, se configura ca o regresie deliberată spre copilărie, paralelă cu o întoarcere dinspre cultură înspre natură. Desigur, unele excepții de la imaginea negativă asupra copilului se pot întîlni și înainte de cinici. Astfel, *Imnul către Hermes*, datorat lui Homer, înfățișa portretul zeului-copil precoce, viclean și înșelător abil, capabil să inventeze lira folosind carapacea unei broaște-țeastoase. Dar și aici modelul pozitiv era dat tot de trăsăturile mai potrivite și proprii vîrstei adulte; în plus, este vorba de un zeu.

În mentalitatea comună nu păreau să fie răspîndite conceptele de inocență, spontaneitate și simplitate a copilului, și nici ideea că poți fi bun redevenind copil. Unele anecdote despre Diogene cinicul, care, după exemplul copiilor care beau din căușul palmelor sau puneau linte în piine, arunca vasele, reflectă o inversare a acestui punct de vedere și refuzul cetății și al nevoilor artificiale generate de aceasta, pentru a reveni la singurele funcțiuni esențiale date de natură. Nu întîmplător, în cinism, alături de copil, animalul se constituia drept model în calea de urmat pentru a deveni om, o ființă destul de rară, după Diogene. Se elabora astfel o imagine pozitivă a copilului bun, apt să-l învețe și pe adultul corupt de viața din cetăți să redevină om.

Această concepție a copilului bun și a unei naturi umane inițial necoruptă și-o însușesc și stoicii, dar la ei intră în contradicție cu constatarea prostiei și răutății celor mai multe dintre ființele umane adulte. Recunoscînd punctul delicat de origine a procesului de corupție în activitatea mamelor și a doicilor, care prin băile calde scoteau din corpul micuților acel *tonos*, acea tensiune care trebuia, din contră, să caracterizeze întreaga viață morală a adultului, dînd naștere falsei

opinii a coincidenței binelui cu plăcerea, stocii, sau cel puțin unii dintre ei, puteau să evite să impute direct cetății responsabilitatea pentru corupție. Dimpotrivă, stoicismul se integra tot mai mult în instituțiile cetății. Chiar dacă inspirată de regele Antigonos Gonatas, Atena a emis un decret în onoarea lui Zenon, fondatorului școlii stoice, pentru meritul de a-i fi educat bine pe „tinerii care i se încredinșaseră ca să fie instruiți în tainele virtuții și ale moderației” și pentru că i-a condus „spre țeluri mai înalte, dîndu-le drept exemplu tuturor propria lui viață”. În ciuda scurtei paranteze a anului 307, cînd un decret a avut drept scop să-i elimine pe filosofi, Atena și filosofii din școli s-au împăcat repede. Introducerea învățămîntului filosofic în perioada serviciului efebilor era un semn de recunoaștere din partea cetății a importanței filosofiei în *paideia* tinerilor.

În unele privințe, părea să se adeverească astfel visul platonician al unei filosofii parte integrantă a cetății, deși rămînea dominantă dimensiunea privată a învățămîntului filosofic, la care aveau acces și străinii. Dar în momentul în care filosofia era, din punct de vedere instituțional, rezervată efebilor, acest vis era definitiv părăsit. O bună parte din îndrumătorii în ale filosofiei, și în primul rînd Platon însuși, admiteau că pentru a deveni filosof era nevoie de o lungă ucenicie, pe care doar puțini erau în stare s-o parcurgă. După părerea filosofilor, aceasta nu însemna că adulții nu ar fi avut nevoie de educație. În *Legi*, Platon a văzut în cetate, cu instituțiile, normele și miturile ei, menționate înainte de doici și apoi reevocate de bătrînii mitologi, instrumentul prin care întreaga comunitate, cu toate categoriile ei de vîrstă, se autoglorifică (*epode*), interiorizînd și impunînd valorile pe care se sprijinea existența ei. Și Aristotel recunoștea că mulțimea, a cărei viață se bazează pe *pathe*, nu poate fi de obicei convinsă prin forța logosului și a învățămîntului și vedea în legi instrumentul educației permanente al aceleiași lumi a adulților, întrucît legile erau dotate cu o mai mare putere și suscitau o mai mică ostilitate decît regulile impuse de indivizi izolați.

De fapt, Atena putea să accepte filosofia nu atît ca pe un model suprem de viață umană, cît ca pe o activitate propedeutică pentru formarea acelui tip de om care continua să se incarneze, chiar dacă într-o măsură tot mai simbolică, în figura cetățeanului-soldat.

Direcția cîștigătoare a fost cea exprimată de Calicles și Adeimantos, reformulată cu deosebită vigoare de Isocrate tot în secolul al IV-lea î.Hr. În *Areopagiticul*, scris cu puțin înainte de jumătatea secolului, acesta a opus fosta educație preventivă celei noi, care își avea centrul în agora și în casele de joc pline de cîntărețe din flaut. Educația antică se baza pe recunoașterea diferențelor sociale, precum și a necesității de a disciplina pasiunile tinereții și de a le orienta spre ocupații nobile, îndreptîndu-i pe cei mai săraci spre munca cîmpului și spre comerț, în

așa fel încît să nu fie lăsați pradă lenei, cauza principală a faptelor rele, iar pe cei mai înstăriți spre călărie, gimnastică, vînătoare și filosofie.

Isocrate voia să-și însușească linia educativă pe care el o atribuia vechii *paideia*, adresîndu-se unei elite destul de bogate pentru a-i putea plăti lecțiile costisitoare, care durau în medie trei-patru ani. Spre sfîrșitul vieții, el nota că, de-a lungul a aproximativ patruzeci și cinci de ani, lecțiile sale au fost frecventate de o sută de elevi, deveniți în mare parte personaje ilustre ale vieții politice, nu numai la Atena. Dar ceea ce el numea filosofie nu coincidea cu filosofia socraticilor, a lui Platon și a Academiei. Aceasta din urmă, pe care el o identifica cu discuțiile despre numărul principiilor și altele de același fel – un tip de discuție prezentă, de pildă, în *Sofistul* lui Platon, ca și în prima carte a *Metafizicii* sau a *Fizicii* lui Aristotel –, nu era cu totul respinsă, dar i se acorda numai o valoare propedeutică și auxiliară. Filosofia era pusă de Isocrate alături de geometrie și astronomie, toate discipline inutile activității practice, dar de folos în interiorul unei „concepții musculare” despre însușirile fizice (Finley) și al unui program de gimnastică, de antrenament mental. În sine, însă, erau activități potrivite pentru educația copiilor și nu pentru cea a adulților. Pentru aceștia, filosofia pe care o preda el, mult mai virilă decît cea învățată de *paides* în școală, își păstra în schimb întreaga valoare. După Isocrate, o știință capabilă să determine cu exactitate cum trebuie să vorbești și să acționezi era inaccesibilă naturii umane. Știința de a vorbi, de a delibera și de a acționa în interesul comunității pe care o preda el consta, în schimb, în capacitatea de a discerne cu propria minte ce este potrivit pentru fiecare împrejurare. Retorica, definită ca artă a vorbirii, epurată de utilizările lipsite de scrupule în scopuri personale și pe deplin integrată în orizontul de valori al păturilor mai înstărite, aptă să se refere la trecutul istoric pentru a putea prevedea viitorul, să ofere exemple morale și să justifice deciziile politice, putea să-l propună pe bunul cetățean ca model uman și să se propună ea însăși drept cale privilegiată pentru a deveni om. Filosofii, la rîndul lor, fără să renunțe la primatul vieții filosofice, accesibilă unui mic număr de oameni, în momentul în care acceptau integrarea activității lor în viața cetății Atena sfîrșeau prin a se alătura de fapt soluției lui Isocrate și prin a atenua acea incompatibilitate dintre retorică și filosofie care se radicalizase uneori în paginile lui Platon și pe care deja Aristotel o atenuase într-o oarecare măsură. În 155 î.Hr., cînd atenienii trimit o solie la Roma pentru a cere să li se anuleze o datorie, pentru a le pleda cauza în fața senatului au fost delegați reprezentanții a trei școli filosofice, academicianul Carneade, peripateticianul Critolaos și stoicul Diogene din Babilonia. Cei mai buni oratori erau filosofi. Antagonismul dintre filosofie și retorică încetase să mai existe; împreună, ele puteau să pătrundă în învățămînt și în educația tinerilor din clasele avute ale societății grecești și romane.

Referințe bibliografice

- Anderson, W.D., *Ethos and Education in Greek Music*, ed. a II-a, Cambridge (Mass.), 1968.
- Angeli Bernardini, P. (coord.), *Lo sport in Grecia*, Roma, Bari, 1988.
- Arrigoni, G. (coord.), *Le donne in Grecia*, Roma, Bari, 1985.
- Beck, F.A.G., *Greek Education. 450-350 B.C.*, London, 1964.
- den Boer, W., *Private Morality in Greece and Rome*, Leiden, 1979.
- Brellich, A., *Paides e Parthenoi*, Roma, 1969.
- Buffiere, F., *Eros adolescent. La pèderastie dans la Grèce antique*, Paris, 1980.
- Burkert, W., *Homo necans*, Berlin, New York, 1972 (trad. it. Torino, 1981).
- Calame, C. (coord.), *L'amore in Grecia*, ed. a III-a, Roma, Bari, 1984.
- Cambiano, G., *La filosofia in Grecia e Roma*, ed. a II-a, Roma, Bari, 1987.
- Cantarella E., *L'ambiguo malanno*, ed. a II-a, Roma, 1985.
- Idem, *Secondo natura. La bisessualità nel mondo antico*, Roma, 1988.
- Clarke, M.L., *Higher Education in the Ancient World*, London, 1971.
- Detienne, M., *Les Jardins d'Adonis*, Paris, 1972 (trad. it. *I giardini di Adone*, Torino, 1975).
- Dover, K., *Greek Popular Morality in the Time of Plato and Aristotle*, Oxford, 1974.
- Idem, *Greek Homosexuality*, London, 1978 (trad. it. *L'omosessualità nella Grecia antica*, Torino, 1985).
- Finley, M.I. și Pleket, H.W., *I giochi olimpici*, trad. it. Roma, 1980.
- Flacelière R., *La vie quotidienne en Grèce au siècle de Périclès*, Paris, 1959 (trad. it. *La vita quotidiana in Grecia al tempo di Pericle*, Milano, 1983).
- Foucault, M., *Histoire de la sexualité*, 2, *L'usage des plaisirs*, Paris, 1984 (trad. it. *Storia della sessualità*, 2, *L'uso dei piaceri*, Milano, 1984).
- Gardiner, E.N., *Greek Athletic Sports and Festivals*, London, 1910.
- Gernet, L., *Anthropologie de la Grèce ancienne*, Paris, 1968 (trad. it. *Antropologia della Grecia antica*, Milano, 1983).
- Harrison, A.R.W., *The Law at Athens. The Family and Property*, Oxford, 1968.
- Jaeger, W., *Paideia. Die Formung des Griechischen Menschen*, 3 vol., Berlin 1934-47 (trad. it. *Paideia. L'educazione dell'uomo greco*, Firenze, 1936-59).
- Jeanmaire, H., *Couroi et courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille, 1939.
- Johann, H.-T. (coord.), *Erziehung und Bildung in der heidnischen und christlichen Antike*, Darmstadt, 1976.
- Kühnert, F., *Allgemeinbildung und Fachbildung in der Antike*, Berlin, 1961.
- Lacey, W.K., *The Family in Classical Greece*, London, 1968.
- Loraux, N., *Les enfants d'Athéna. Idées athéniennes sur la citoyenneté et la division des sexes*, Paris, 1984.
- Idem, *Les expériences de Tirésias. Le féminin et l'homme grec*, Paris, 1989.
- Marrou, H.-I., *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, ed. a VI-a, Paris, 1965 (trad. it. *Storia dell'educazione nell'antichità*, ed. a II-a, Roma, 1978).
- Nilsson, M.P., *Die hellenistische Schule*, München, 1955 (trad. it. *La scuola nell'età ellenistica*, Firenze, 1973).

- Pélékidis, C., *Histoire de l'éphébie attique des origines à 31 avant Jésus-Christ*, Paris, 1962.
- Sissa, G., *Le corps virginal*, Paris, 1987.
- Sweet, W.E., *Sport and Recreation in Ancient Greece. A Sourcebook with Translation*, Oxford, 1987.
- Vatin, C., *Recherches sur le mariage et la condition de la femme mariée à l'époque hellénistique*, Paris, 1970.
- Vegetti, M., „Passioni e bagni caldi. Il problema del bambino cattivo nell'antropologia stoica”, in *Tra Edipo e Euclide*, Milano, 1983, pp. 71-90.
- Vernant, J.-P., *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965 (trad. it. *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino, 1970).
- Idem, *Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974 (trad. it. *Mito e società nell'antica Grecia*, Torino, 1981).
- Idem, *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, 1989.
- Vidal-Naquet, P., *Le chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, Paris, 1981 (trad. it. *Il cacciatore nero*, Roma, 1988).
- Willets, R.F., *Aristocratic Society in Ancient Crete*, Londra, 1955.

Cetățeanul

Luciano Canfora

Introducere

În secolul al VI-lea î.Hr., în multe cetăți grecești, aristocrația, susținută de armatele spartane, i-a alungat pe așa-numiții tirani și a preluat controlul politic al cetăților.

Tiraniile, în măsura în care putem înțelege termenul, aveau în general o bază populară: tiranul era la origine un demagog. Totuși, în literatura politică ce s-a păstrat pînă în zilele noastre, imaginea tiraniei este definitiv fixată ca o valoare negativă și a ajuns chiar să fie confundată cu noțiunea de stăpînire oligarhică (cum se va vedea mai bine în continuare).

Epicentrul și prototipul artistocrațiilor grecești a fost, se știe, Sparta. Aici noțiunea de elite (spartiații) coincide cu aceea de oameni liberi și deci de cetățeni cu drepturi depline (vezi pp. 118 și urm.). Dominația acestei aristocrații perfecte, care se consacră în primul rînd practicii războiului, se sprijină pe o bază importantă de categorii dependente (perieci, iloți). Prin urmare, în Sparta, opoziția oameni liberi – sclavi coincide cu opoziția elite – mase. Între cele două „lumi” (spartiații – ceilalți) există o tensiune puternică de clasă și de rasă, simțită și trăită ca un război propriu-zis. Simbolic, dar nu numai, eforii spartani „declară război” în fiecare an iloților și tinerii spartiați își fac ucenicia ca războinici dedîndu-se sportului vînătorii nocturne de iloți, a căror ucidere are – pe lîngă efectul de teroare scontat – o evidentă semnificație rituală și sacrificială. Cetățeanul, spartiatul, masculul trebuie să învețe înainte de toate să ucidă.

A.H.M. Jones a făcut cîndva observația că aristocrații atenieni, deși și-au manifestat mereu admirația pentru sistemul spartan (e suficient să ne amintim numele lui Critias, dar și pe cel al nepotului său, Platon), s-ar fi adaptat greu la o comunitate atît de închisă și de sterilă din punct de vedere spiritual. Cel mai vechi text care ni s-a păstrat din proza attică, *Constituția Atenienilor*, amestecată printre operele lui Xenofon, dar cu certitudine nu de el scrisă, deschide, pentru a ne exprima astfel, această serie de tributuri aduse idealului spartan. Autorul deplînge, de exemplu, tratamentul aspru la care sînt supuși

sclavii în Sparta și în același timp dorește un regim politic, *eunomia* („guvernarea bună”), în care poporul ignorant și incompetent – și deci inapt să dețină puterea – să fie „reduc la starea de sclavie”.

Și totuși, la Atena, acest ideal, atât de drag unei aristocrații nici pe departe resemnate sau dezarmate, nu s-a realizat niciodată concret. Sau mai bine zis s-a realizat, în mod falimentar, în două foarte scurte intervale de timp, în 411 și între 404 și 403, în momentul când înfrîngerile militare suferite de Atena în lungul conflict cu Sparta au ajuns să actualizeze posibilitatea de a instaura și la Atena „modelul spartan”. Cum se explică acest eșec, dacă se poate într-adevăr vorbi de un eșec? Autorul *Constituției Atenienilor*, deși pune în evidență principalul neajuns al democrației (accesul celor incompetenți la funcțiile publice), recunoaște totuși că la Atena poporul lasă „seniorilor” cele mai delicate sarcini militare. În realitate, aristocrația ateniană s-a adaptat, după cum vom vedea (vezi pp. 123 și urm.), la un sistem politic deschis – democrația parlamentară – care a pus pe baze noi problema capitală a cetățeniei.

Această aristocrație a menținut deci, într-un context politic mai agitat decît în Sparta, o legitimitate în a conduce statul, bazată pe deținerea de competențe clare (nu numai războinice) și pe predominarea durabilă a propriilor valori, decretată și în limbajul politic: *sophrosyne*, în afară de „înțelepciune”, înseamnă „guvern oligarhic” (Tucidide, 8, 64, 5).

În Europa secolului al XVIII-lea, pînă la Revoluția franceză și după ea, era frecventă apropierea dintre Roma și Sparta. Și nu era complet nejustificată. Deja Polybios o formulase în termeni de comparație și observase în sistemul politic roman un echilibru mai bun între puteri (vezi pp. 133 și urm.). El nu ascunde de altfel faptul că baza acestui echilibru era o aristocrație ce coincidea chiar cu organul de conducere (Senatul) prin intermediul căruia aceasta exercita puterea.

Nu întîmplător, tocmai aristocrația va fi protagonista experienței politice despre care se vorbește în paginile următoare. Dacă am vrea să cuprindem într-o formulă caracteristica unei predominanțe atât de durabile, i-am putea găsi explicația în capacitatea de reînnoire și de cooperare. Iar pe acest teren, tocmai aristocrația model, cea spartană, a dovedit, probată cu fapte, cea mai puțină clarviziune.

Grecii și ceilalți

„Cetățile nu erau mari și poporul locuia la țară, ocupat în totalitate cu muncile agricole.” Acesta este cadrul economico-social în care Aristotel situează nașterea tiraniilor, în cea de-a cincea carte a *Politicii* (1305 a, 18). „Datorită mărimii cetății, nu toți cetățenii se cunoșteau între ei”; acesta este unul dintre factorii materiali pe care Tucidide îi invocă

pentru a explica climatul de suspiciune și înrăutățirea relațiilor în zilele ce au precedat lovitura de stat oligarhică de la Atena, în 411 î.Hr. (8, 66, 3). Cetatea arhaică este mică, ceea ce favorizează democrația directă, adică participarea tuturor cetățenilor la hotărîri. Este o consecință care nu poate fi contestată, mai ales din momentul în care tot mai mulți dintre cetățeni (sau candidați la cetățenie) se îndreaptă spre agora și nu mai rămîn izolați la țară, absorbiți complet de munca agricolă. Cît timp situația rămîne cea descrisă de Aristotel („poporul locuia la țară, ocupat în totalitate cu muncile agricole”), lupta pentru putere este rezervată unor „stăpîni”. Asemenea stăpîni au privilegiul de a purta arme și de a-și exercita tocmai în acest mod hegemonia; un privilegiu pe care-l putem observa concret în obiectele funerare din mormintele grecești (în mormintele vechi din demele Afidna, Thorikos și Eleusis, nobilii sînt înmormîntați cu arme, în vreme ce plebea nu). Σιδηροπορία, obiceiul barbar de a merge înarmat, „este un semn de noblețe – scrie Gustave Glotz – care-l însoțește pe aristocrat pînă în mormînt”.

În această perioadă arhaică, formele de guvernare determinate de alternarea la putere a stăpînilor – aristocrația, tirania, „interregnumul” unui „mediator” (*aisymnetes*, *diallaktes*) –, deși indicate cu nume diferite, datorate adesea punctului de vedere al celui care scrie, sînt în realitate destul de puțin diferite unele de altele. Este suficient să ne gîndim la evenimentele din Lesbos din vremea lui Alceu și la figuri ca aceea a lui Pittacos, *diallaktes* în încăierarea furioasă dintre clanurile aristocratice, dar care a fost stigmatizat de către Alceu ca tiran, deși va fi apoi ridicat în empireul celor „șapte înțelepți” împreună cu omologul său atenian, Solon. Cei pe care Alceu și alții ca el îi stigmatizau ca tirani erau, după Aristotel, cei care-și asumau „conducerea poporului” (*prostatai tou demou*). Ei se bucurau – spune Aristotel în fragmentul citat anterior – de încrederea poporului, iar „garanția” (*pistis*) acestei încrederi era „ura față de cei bogați”, ură care, explică același Aristotel, se exprima de pildă prin masacrul turmelor de vite ale bogaților, găsite lîngă fluviu de către „tiranul” Teagene din Megara, ins în care poporul avea încredere. La fel era și Pisistrate, pe care Aristotel îl numește de altfel în același context.

Dar paralizanta pasivitate a oamenilor de la țară (ἀσχαλ(α) a încetat la un moment dat: o hoardă care înainte nu cunoștea nici justiție, nici lege – se plînge Teogonide (cca 540 î.Hr.) – și purta piei de capră în jurul șoldurilor acum se revarsă peste cetate și are mai multă pondere decît nobilii, ajunși într-o condiție mizeră. Înainte – notează cu dezolare Teogonide – această turmă trăia în afara orașelor sau, mai exact, după disprețuitoarea expresie a lui Teogonide, „păștea” în afara cetății. Acum au intrat și chipul orașului s-a schimbat (1, 53-56). Este evident că imboldul spre gestionarea directă a cetății, democrația directă, se naște chiar atunci, o dată cu aflusul crescut al plebei în interiorul

cercului urban; atenuarea *ascholiei* și imboldul către democrație merg împreună. Fenomenul e posibil întrucât comunitatea are dimensiuni reduse și accesul la putere personală este, pentru a ne exprima astfel, la îndemână. Nu este deci cazul să facem speculații despre o înclinație către politică înăscută la greci, chiar dacă, probabil, grecii înșiși au revendicat un asemenea merit în fața întregii lumi înconjurătoare, numită de ei „barbară”.

Firul conducător al lentei constituirii a „tendinței spre izonomie” a lumii grecești între secolele al VIII-lea și al V-lea î.Hr. a fost afirmarea „prezenței politice” (C. Meier) de către *toți* indivizii înrolați în armată și deveniți astfel „cetățeni”.

Idealizarea acestui mecanism a produs locul comun care-i califică pe greci drept „inventatorii” politici. Un grec din Asia, cum este Herodot, care avea o importantă experiență a lumii persane, a încercat să susțină (dar, așa cum observa, „nu a fost crezut”) că și în Persia, la moartea lui Cambyzes (într-un moment când la Atena conduceau încă fiii lui Pisistrat) a fost prospectată ipoteza democratică „de a face politica în comun” (ἐξ μέσων καταθεῖναι τὰ πρήγματα), cum spune el (3, 80). Herodot amintește și că în momentul când Darius se afla în marșul împotriva Greciei, în anul 492, aliatul și colaboratorul lui în expediție, Mardonios, navigând de-a lungul coastei Ioniei direct în Hellespont, „i-a învins pe tiranii Ioniei și a instaurat democrația în cetăți” (6, 43). Și în privința acestei informații Herodot se teme de scepticismul grecilor, din moment ce „nu au crezut că [în criza care a urmat morții lui Cambyzes] Otanes intenționa să le aducă perșilor un regim democratic”.

Nu vedem de ce nu i-am da crezare lui Herodot. Prețioasa serie de informații pe care ne-o furnizează el îi apropie mult pe greci de perși: două lumi între care s-a căscat o prăpastie numai datorită reprezentării ideologice oferite de greci despre ei înșiși, dar care erau, în practica concretă, destul de apropiate și legate una de alta, chiar și în experiența politică. Dovadă stă modul firesc în care au stabilit relații cu lumea persană oameni politici ca Temistocle, Alcibiade, Lysandros și, înainte de ei, alcmeonizii, deși Herodot se străduiește să dea evenimentelor o tentă patriotică (5, 71-73; 6, 115 și 121-24). De aceea, nu este hazardat să considerăm că termenii folosiți de Otanes (ipoteza democratică), Megabyzos (ipoteza oligarhică) și Darius (ipoteza monarhică, învingătoare) în contestata dezbatere constituțională din Herodot (3, 80-82) le-au fost familiari și unor venerabili și iluștri perși și nu au constituit atributul exclusiv al experienței politice grecești.

Cetățeanul-războinic

Democrația antică este deci regimul în care contează, întrucât au acces la adunarea constituantă, toți cei ce au cetățenie. Problema este: cine deține cetățenie în cetatea antică? Dacă luăm în considerare exemplul cel mai cunoscut și, desigur, cel mai tipic, și anume Atena, constatăm că relativ puțini oameni dețin acest bun inestimabil: bărbații adulți, cu condiția ca părinții lor să fie atenieni și liberi prin naștere. Aceasta este limitarea cea mai severă, dacă ținem cont de faptul că, și după calculele cele mai prudente, raportul dintre oamenii liberi și sclavi era de unu la patru. De asemenea, trebuie să luăm în considerare numărul deloc neglijabil al celor născuți dintr-un singur părinte „pur-sînge” într-o cetate deschisă comerțului și unor continue contacte cu lumea exterioară. Mai trebuie ținut cont, în fine, cel puțin pînă în epoca lui Solon (secolul al VI-lea î.Hr.), că drepturile politice depline – al căror conținut coincide cu cel al cetățeniei – nu li se acordă celor cu totul lipsiți de posesii; istoricii moderni discută încă dacă într-adevăr în vremea lui Solon – așa cum susține Aristotel în *Constituția Atenei* – dreptul de a ajunge în adunare fusese extins și la cei lipsiți de bunuri. Într-un cuvînt, viziunea asupra cetățeniei se rezumă în epoca clasică la identitatea cetățean – războinic. Este cetățean și face parte cu titlu deplin din comunitate prin intermediul participării la adunările unde se iau deciziile cel care este apt să exercite principala funcție a bărbatului adult liber, adică războiul. Cu munca se ocupau în primul rînd sclavii și, într-o anumită măsură, femeile.

Întrucât pentru o lungă perioadă de timp calitatea de războinic a presupus de asemenea să dispui de mijloace pentru a-ți asigura echipamentul militar personal, noțiunea de cetățean-războinic se identifică cu aceea de proprietar, deținător al unei anumite averi (în general funciare), care să-i asigure viitorului războinic posibilitatea de a se înarma pe cheltuială proprie. Pînă atunci, cei lipsiți de avere se aflau într-o poziție de minoritate politică și civilă, nu mult diferită de aceea a sclavilor. La aproximativ un secol după Solon, o dată cu orientarea Atenei către mare și apariția unei flote de război stabile în vremea victoriei împotriva perșilor, a fost necesară o considerabilă mină de lucru războinică: marinarii, cărora nu li se cerea „să se înarmeze singuri”. Aceasta este cotitura, evenimentul politico-militar care a determinat – în democrațiile maritime – extinderea cetățeniei asupra celor fără posesiuni („teții”), care ajung astfel, în final, la demnitatea de cetățeni-războinici, tocmai în calitate de marinari, în cazul Atenei, ai celei mai puternice flote a lumii grecești. Nu întîmplător, în gîndirea politică a unui aspru critic al democrației cum este anonimul autor al *Constituției Atenienilor* (probabil Critias), modelele politico-statale se

împart în două categorii (2, 1-6): cei care duc război pe mare (Atena și aliații ei similari) și cei ce se războiesc pe uscat (Sparta și celelalte state asemenea).

Ceea ce se schimbă nu este deci natura sistemului politic, ci numărul beneficiarilor săi. Iată de ce atenienii, sau mai bine zis unii doctrinari interesați de problema formelor politice, încercînd să vadă clar diferența dintre propriul sistem și cel spartan, sfîrșeau prin a indica elemente neesențiale, cum ar fi opoziția dintre spartanii „lenți” și atenienii „sprinteni”, exprimată în nenumărate rînduri de Tucidide (1, 70, 2-3; 8, 96, 5). Se poate chiar întîmpla ca, parcurgînd în grabă literatura politică ateniană, să te lansezi în elogiile ale „democrației” spartane, așa cum Isocrate, în *Areopagiticul*, ajunge să proclame nici mai mult, nici mai puțin decît identitatea profundă dintre guvernarea spartană și cea ateniană (61).

Prin urmare, la Atena, extinderea cetățeniei – numită în mod obișnuit „democrație” – este legată nemijlocit de nașterea imperiului maritim, imperiu pe care aceiași marinari adepți ai democrației l-au conceput în general ca pe un univers de supuși exploatați la sînge ca sclavi. Legată de solidaritatea cu aliații-supuși era considerată extinderea și în comunitățile aliate a sistemului democratic. Ceea ce vrea să spună că, în ciuda exploatării imperiale din partea Atenei, exista totuși în comunitățile aliate o parte a societății care găsea mai avantajoasă alianța cu Atena și întărirea ei prin adoptarea sistemului politic al statului conducător. În concluzie, exista o bază socială pentru democrație și în cetățile supuse Atenei.

Pe de altă parte, în interiorul statului conducător, extinderea cetățeniei asupra celor săraci a dus la o importantă dinamică pe verticală a sistemului: grupurile conducătoare, cele care prin poziția socială înaltă dețin încă pîrghiile educației politice, stăpînesc arta cuvîntului și conduc prin urmare cetatea, *se divid*. O parte, cu siguranță cea mai semnificativă, acceptă să conducă un sistem în care cei lipsiți de avere sînt majoritari. Din această consistentă categorie politică a „seniorilor” (mari familii, proprietari bogați și cavaleri bogați) care acceptă sistemul rezultă „clasa politică” ce conduce Atena de la Clistene la Cleon; în sînul ei se dezvoltă o dialectică politică adesea fondată pe înfruntarea personală, de prestigiu; în fiecare dintre membrii săi este prezentă ideea, foarte limpede în toate acțiunile politice ale lui Alcibiade, că ei reprezintă interesele generale, ideea că propria dominare pe scena politică reprezintă totodată vehiculul celei mai bune guvernări a cetății. Dimpotrivă, o minoritate de „seniori” (aristocrați) nu acceptă sistemul; organizați în formațiuni mai mult sau mai puțin secrete (așa-numitele *eterie*), aceștia constituie o amenințare virtuală permanentă pentru sistem, a cărui vulnerabilitate o pîndesc mai ales în momentele de dificultate militară. Ei sînt așa-numiții „oligarhi”. Nu își declară aspirația la o conducere a unei camarile restrînsă (evident că nu se autodefinesc

ca „oligarhi”, ci vorbesc de o „bună guvernare”, *σωφροσύνη* etc.): ei propun restrîngerea drastică a „cetățeniei”, o restrîngere care-i exclude de la bun început de la privilegiul cetățeniei pe cei lipsiți de bunuri și readuce deci comunitatea la stadiul în care „cetățeni” cu titlu deplin să fie doar cei „capabili să se înarmeze pe propria lor cheltuială”. Însuși termenul *ὀλίγοι* – observă Aristotel – creează confuzie; nu este vorba de faptul că posesorii titlului de cetățean sînt „mulți” sau „puțini”, ci că trebuie să fie cei cu proprietăți sau cei fără proprietăți; numărul lor ca atare este „pur accidental” (*Politica*, 1279 b, 35) și, în orice caz, „și în oligarhii la putere se află tot majoritatea” (1290 a, 31).

Pornind tocmai de la această pagină din Aristotel, Arthur Rosenberg formulează o analogie modernă foarte edificatoare: „Aplicarea definițiilor aristotelice la epoca prezentă ar putea duce la rezultate foarte ciudate, deși foarte realiste: Rusia sovietică de la 1917 la 1918 ar fi o democrație; actuala republică franceză ar fi o oligarhie. Nici una dintre cele două evaluări n-ar suna nici ca un elogiu, nici ca un blam, ci ar fi simpla constatare a unei stări de fapt”.

Bazîndu-se pe calcule mult discutate și, deși discutabile, totuși semnificative, Rosenberg pune accentul pe faptul că – tocmai în cazul Atenei – preponderența numerică a celor care nu posedă avere raportată la restul corpului social era departe de a fi un dat: „Raportul numeric dintre cei care nu posedau nimic și cei care posedau ceva era de numai 4 la 3. De aceea, celor din urmă le-ar fi fost suficient să atragă de partea lor, printr-un artificiu oarecare, un segment chiar mic al clasei celor săraci, pentru a cîștiga majoritatea în adunarea populară”. Rosenberg releva și rolul unei păături intermediare, definită de el ca „mica clasă medie” (*der kleine Mittelstand*) în dinamica politico-socială ateniană; sprijinul acestei păături lărgeste mult baza de clasă a democrației, dar poate și să o slăbească, cum se vede în momentele de criză. Această pătură este constituită în mod esențial din mici proprietari (Diceopolis din *Aharnienii* este poate un simbol). Pe bună dreptate, Rosenberg observa că pentru o asemenea categorie democrația înseamnă „accesul fără restricții la cuceririle culturale și posibilitatea de a se elibera, îndeplinind din cînd în cînd un rol public, de oboseala muncii cotidiene”.

O dată cu înfrîngerea militară a Atenei în înfruntarea cu monarhia macedoneană (războiul lamiac de la sfîrșitul secolului al IV-lea), cînd proprietarii, sprijiniți de armele învingătorilor, au exclus în final de la cetățenie un număr de 12.000 de săraci (Diodor din Sicilia, 18, 18, 5 și Plutarh, *Focion*, 28, 7), adică pe aceia care se situaseră sub censul de 2.000 de drahme, o asemenea înfrîngere temporară a sistemului democratic se va consuma în izolarea celor lipsiți de avere: clasa medie este în acel moment cu Focion, cu Demades și cu ceilalți „reformatori” filomacedoneni.

Este simptomatic pentru caracterul central al cetățeniei faptul că, ajunși pentru cîteva luni la putere, primul lucru pe care l-au făcut

oligarhii atenieni a fost să reducă numărul cetățenilor la 5.000, iar pe plan propagandistic au căutat în primul moment să liniștească flota, susținând că în fond la adunările în care se luau deciziile niciodată nu participa un număr atât de mare de persoane (Tucidide, 8, 72, 1) și că, dimpotrivă, când au cîștigat majoritatea, democrații la rîndul lor au retras în masă cetățenia susținătorilor experimentului oligarhic, reducîndu-i la rangul de cetățeni „diminuați” (*atimoi*).

Fenomenul este atât de important, încît un mare dramaturg, Aristofan, profită de acea zonă liberă a discursului politic care este digresiunea autorului, exprimată de cor (*parabasis*), pentru a lansa un apel către cetate cerînd ca acei *atimoi*, căzuți pe vremea sa în „cursele lui Phrynichos” (unul dintre principalii inspiratori ai puciului de la 411), să fie repuși cu drepturi depline în rangul de cetățeni (*Broaștele*, 686-705). Și în 404, când au revenit la putere sub protecția spartană, oligarhii nu numai că au instaurat un corp civic și mai redus (3.000 de cetățeni cu drepturi depline), dar au favorizat exodul democraților, al oamenilor din popor de care, din rațiuni politice sau de clasă, era legat sistemul democratic, chiar cu riscul de a „depopula” Attica, după cum a arătat Socrate într-o dramatică discuție cu același Critias și cu Calicles, relatată de Xenofon în *Memorabilia* (1, 2, 32-38).

Gata să se războiască unii cu alții pentru a-și disputa prețiosul bun al cetățeniei, cetățenii „pursînge” sînt totuși de acord cu toții în a exclude orice posibilitate de extindere a cetățeniei spre exterior, în afara comunității. Doar în momentele de pericol extrem și de adevărată disperare au intuit posibilitățile ce decurgeau din lărgirea considerabilă a cetățeniei. După pierderea ultimei flote construite împreună la sfîrșitul epuizantului conflict cu Sparta (Egospotami, vara lui 405), atenienii au acordat – printr-un gest fără precedent – cetățenia ateniană insulei Samos, aliata cea mai fidelă; au făcut astfel o tardivă și disperată încercare de a-și „dubla” comunitatea. Efemerul remediu (Tod, *GHI*, 96) a fost evident anulat de capitularea Atenei (aprilie 404) și de expulzarea, cîteva luni mai tîrziu, a democraților din Samos de către învingătorul Lysandros (Xenofon, *Helenicele*, 2, 3, 6-6), pentru a fi reintrodus, în democrația restaurată, în timpul arhontelui Euclid (403-402), în cinstea exilaților democrați din Samos (Tod, *GHI*, 97). Șaptezeci de ani mai tîrziu, cînd Filip al Macedoniei a învins la Cheronea coaliția avînd în frunte armata Atenei (338 î.Hr.) și părea pentru o clipă că învingătorul, cunoscut ca fiind în stare să distrugă din temelii cetățile învinse, se îndrepta spre Atena rămasă practic fără apărare, un politician democrat, dar mai degrabă tot atât de excentric în stilul de viață pe cît de „neregulat” în angajarea lui, Hipperide, propune eliberarea a o sută cincizeci de mii de sclavi agricoli și lucrători în mină (fragm. 27-29 Balß-Jensen). Din cauza unei inițiative atât de „ilegale”, prin strădania unui înverșunat conducător de mulțimi, Aristogeiton, răzvrătit în numele democrației împotriva prea marii

extinderi a cetățeniei, Hipperide a sfîrșit însă prin a ajunge în fața tribunalului. Iar argumentul adus de Aristogeiton a fost atunci cel obișnuit în oratoria democratică ateniană: că „dușmanii democrației, cît timp este pace, respectă legile și sînt, ca să spunem așa, siliți să nu le încalce; dar în timp de război găsesc cu ușurință tot felul de pretexte pentru a-i teroriza pe cetățeni, afirmînd că nu este posibil să salvăm cetatea” dacă nu emit „propuneri ilegale” (Jander, *Oratorum Fragmenta*, 32).

La sfîrșitul secolului al V-lea, mai precis în ultimii treizeci de ani ai acestuia, în lumea greacă a început o perioadă de conflicte extrem de sîngeroase: un război general, care a cuprins aproape toate cetățile, lăsînd puțin loc celor neutri – un război nu doar între Sparta și Atena, ci între două tabere gravitînd pe orbitele celor două cetăți –, și concomitent un război civil, consecință imediată și obligatorie a conflictului general. Este o situație în care războiul extern și războiul civil se alimentează reciproc și în care guvernul aflat la conducere în fiecare cetate se mută, după cei care-l alcătuiesc, dintr-o tabără în alta; și, la fiecare schimbare de regim, masacrarea adversarilor și exilurile masive marchează venirea la putere a celor două facțiuni. Războiul civil cuprinsese chiar și unul dintre cele două state conducătoare, Atena, care, pentru cîteva luni, în 411 (cu șapte ani înainte de înfrîngerea definitivă), asistă efectiv la venirea la putere a oligarhilor, repede răsturnați de reacția patriotico-democratică a marinarilor constituiți la Samos într-un anti-stat, contrapondere la cetatea-mamă, căzută în mîinile „dușmanilor poporului”. Războiul lung – război civil – a cunoscut în anul 404 un epilog ce părea definitiv: înfrîngerea militară a Atenei și completa ei renunțare la imperiu și la flotă, intrarea ei umilitoare sub un și mai feroce guvern oligarhic („Cei Treizeci”), în rîndurile aliaților Spartei. Dar faptul cel mai semnificativ din toată istoria acelei epoci este că, după mai puțin de un an, regimul Celor Treizeci cade și aceiași spartani înlesnesc restaurarea democrației în cetatea dușmană învinsă. Attica refuzase „spartanizarea”; alegerea care se consolidase începînd cu Clistene devenise deci o structură profundă a realității politice ateniene; sistemul bazat pe dreptul garantat celor fără proprietate de a participa la cetățenie se dovedise mai puternic și mai durabil decît chiar legătura (ce i-a stat la origine) dintre democrație și puterea maritimă.

„Vaca”

Unul dintre elementele fundamentale care au consolidat pactul dintre cei ce nu dețineau proprietăți și aristocrați este „liturgia”, contribuția mai mult sau mai puțin spontană, adesea foarte consistentă, care li se cerea celor bogați pentru bunul mers al comunității: de la banii necesari pentru întreținerea navelor, pînă la fondurile cheltuite pentru serbări

și teatrul statului. Regimul „popular” antic nu a cunoscut exproprierea altfel decât sub forma pedepsei pentru anumite delictе; le-a permis celor bogați să continue să fie bogați, dar le-a pus pe umeri o enormă sarcină socială.

Capitalistul – a scris într-o eficientă terminologie modernă Arthur Rosenberg – era ca o vacă, pe care comunitatea o mulgea cu grijă pînă la ultimul ultimul strop. De aceea trebuia ca vaca să primească la rîndu-i un furaj substanțial. Proletariatul atenian nu avea nimic împotriva dacă un fabricant, un negustor sau un armator cîștiga în afara cetății cît de mulți bani putea. Cu cît cîștiga, cu atît putea apoi să dea mai mult la stat.

De aici, deducea nu fără temei Rosenberg, interesul – pe care „proletarul” atenian îl avea în comun cu „capitalistul” – pentru exploatarea aliaților și, în general, pentru o politică externă imperialistă.

Vocile care avertizau împotriva unei politici de jaf s-au potolit și astfel, săracii din Atena, în perioada cînd au deținut puterea, au sprijinit fără rezerve elanurile imperialiste ale cuceritorilor. Este semnificativ că, tocmai după venirea la putere a proletariatului, Atena s-a lansat în două războaie de jaf în adevăratul sens al cuvîntului: unul îndreptat împotriva persilor, pentru cucerirea Egiptului – de unde se vede ce planuri ambițioase avea Atena la vremea aceea – și altul chiar în Grecia, pentru a-și anihila doi concurenți comerciali, republicile Egina și Corint.

Rosenberg se alătură aici tezei, care nu trebuie subevaluată, conform căreia concurența comercială dintre Atena și Corint, cele două mari puteri maritime, a constituit cauza fundamentală a războiului peloponesiac.

Pentru a cîștiga prestigiu și sprijinul popular, aristocrații care conduc sistemul își cheltuiesc banii nu numai pe impozite, dar și pe donații mari, din care comunitatea să se poată servi direct; este cazul lui Cimon, adversarul lui Pericle, care a vrut să-și pună averea la dispoziția publicului.

El a îndepărtat – spune Plutarh – gardurile de la ogoare pentru ca străinii și cetățenii care aveau nevoie să poată lua fără frică fructe, iar acasă dădea oștețe modeste, dar care ajungeau pentru mulți în fiecare zi. Oricare sărac venea găsea o hrană fără lucru, putînd să se ocupe numai de treburile politice¹.

Aristotel (fragm. 363 Rose) precizează că de acest tratament din partea lui Cimon nu beneficiau fără deosebire toți atenienii, ci doar cei din dema lui. La rezolvarea problemei hranei mai contribuia și obiceiul sărbătorilor, cînd săracii aveau cu ușurință acces la consumul, neobișnuit

și costisitor, al cărnil. Așa-numitul „bătrîn oligarh”, presupusul autor al *Constituției Atenienilor*, nu iartă acest parazitism al poporului și-l denunță explicit în opusculul său: „Cetatea aduce multe jertfe pe cheltuiala publică, dar poporul este acela care mîncă și își împarte aceste jertfe” (2, 9). Cimon se îngrijea și de îmbrăcăminte: cînd ieșea – povestește Plutarh – „îl urmau prieteni tineri îmbrăcați frumos, dintre care, dacă vreun cetățean mai bătrîn îl întîlnea și nu era îmbrăcat cum trebuie, Cimon schimba hainele cu el. Gestul părea distins”¹.

Pericle nu-și putea permite o asemenea generozitate. Familia din care se trăgea el nu era mai puțin importantă decât cea a lui Cimon, fiul lui Miltiade, învingătorul de la Maraton, și al Egisipelei, o prințesă tracă. Dinspre partea mamei (Agariste), Pericle descindea din Clistene, cel care – cu ajutorul Spartei – îi alungase din Atena pe Pisistrati și instituisese geometrica democrație ateniană fondată pe cele zece triburi teritoriale cu care fusese înlocuit vechiul sistem al triburilor gentilice. Desigur, era și clanul familial despre care se spunea că stabilise contacte cu persii în timpul invaziei lui Darius: invazie pe care tocmai Miltiade, tatăl lui Cimon, a oprit-o. Era o familie ilustră, dar discutată, între altele, pentru sacrilegiul de a fi lichidat, într-o epocă pe care Herodot și Tucidide o relatează în moduri diferite, încercarea de instaurare a tiraniei de către marele sportiv Kylon. O stirpe care se ruinase într-un lung exil, umilită de înfrînger, silită să corupă oracolul de la Delfi pentru a obține ajutorul spartan; dar la vremea ei, la moartea lui Pisistrate, gata să facă pact cu fiii tiranului, atunci cînd Clistene însuși era arhonte, între 525-524.

Desigur, Pericle cunoștea bine etapele și dedesubturile unei cariere. Cînd Eschil a pus în scenă *Perșii* (472 î.Hr.), tragedia care-l ridică în slăvi pe Temistocle (încă neexilat), el a suportat cheltuielile pentru pregătirea corului (*IG, II/III*², 2318, col. 4,4). Puțin după aceea, Temistocle a dispărut din scenă și Pericle s-a apropiat treptat de Efialte, care propusese acordarea cetățeniei celor nevoiași. La început a vrut chiar să rivalizeze cu Cimon în generozitate. Dar Cimon îl depășea „cu ajutorul bogăției și banilor cu care își atrăgea pe săraci”². Atunci Pericle a ales calea „demagogiei”, începînd să decreteze subvenții în bani luate din rezervele statului, precizează Plutarh. Imaginea care s-a consolidat în tradiție este că Pericle „corupe” astfel masele, introducînd recompense din partea statului pentru participarea la spectacole și la jurii în tribunale, precum și alte recompense publice și serbări. Adoptarea sistematică a acestor forme de salariu venind de la stat a modelat democrația ateniană în perioada ei de maximă înflorire, consolidînd imaginea unei deme dedicate politicii, activității juridice și practicii

1. „Cimon”, 10, în Plutarh, *Vieți paralele*, trad. rom. N.I. Barbu, Editura Științifică, București, 1966, vol. III, p. 143 (n.t.).

1. *Ibidem* (n.t.).

2. „Pericles”, 9, în Plutarh, ed.cit., vol. I, p. 386 (n.t.).

sociale a teatrului și a serbărilor, dar emancipată în mare măsură de munca manuală; este totodată perioada celui mai mare aflux de sclavi, când, susținea Lysias, cel mai sărac atenian dispunea de cel puțin un sclav (5, 5).

Dar marile instrumente ale „demagogiei” lui Pericle au fost folosirea cu dezinvoltură în scop personal a banilor publici și o tot atît de dezinvoltă politică a lucrărilor publice. Atacurile adversarilor se refereau tocmai la acest punct: „ei strigau în gura mare că poporul este dezonorat și-și aude vorbe rele cum că a luat banii obștești ai elenilor de la Delos și i-a adus la Atena”; Pericle „lămurea poporul că atenienii nu sînt datori să dea socoteală aliaților de bani de vreme ce luptă pentru ei și-i apără de dușmani”; el mai afirma și că banul, o dată dat, este al celui care-l primește și socotea mai mult decît legitimă folosirea acelor bani în lucrări publice, o dată satisfăcute necesitățile apărării comune: în definitiv, de ce n-ar fi trebuit să-i folosească în opere „de la care va dobîndi o slavă nepieritoare, iar cînd vor fi gata va fi și bunăstare” concretă pentru cetățeni? Și arăta că operele de interes public pot constitui motorul și epicentrul întregului sistem, deoarece „acum ies la iveală tot felul de meserii și lucrări care, trezind la viață toate meșteșugurile și punînd la lucru toate mîinile, fac din cetate o salariată care se și împodobește, dar se și întreține cu propriile-i mijloace”¹. Există la Pericle, după părerea lui Plutarh, ideea unei participări a tuturor la bunăstarea creată de imperiu: dacă tinerii ce aveau vîrsta pentru a îndeplini serviciul militar se îmbogățeau în campaniile militare, mulțimea lucrătorilor neîncadrați în armată nu trebuia să fie exclusă de la beneficii, dar nici să participe la ele fără a munci. Și astfel impune în adunare proiecte grandioase, a căror execuție „necesită mult timp și multe categorii de meșteșugari”: în acest fel, cetățenii rămași acasă se bucurau de bunurile publice la fel ca și trupele, garnizoanele, armatele angajate în campanii. Iar Plutarh adaugă aici o descriere impresionantă a numeroaselor tipuri de muncitori folosiți în acest flux „rooseveltian” de lucrări publice: dulgheri, sculptori, fierari, pietrari, vopsitori, modelatori de aur și de fildeș, pictori, tapițeri, gravori, pentru a nu mai aminti categoriile de muncitori implicați în importul și transportul materiilor prime, de la armatori la marinari, cîrmaci, frînghieri, tăbăcari, mineri etc. „Iar fiecare meșteșug își avea strînsă, așa cum își are un comandant o armată, o mulțime de muncitori”². Proiectul original al Parthenonului, conceput de Callicrates, arhitectul apropiat de Cimon (care construise deja zidul de răsărit al Acropolei, cu prada adusă din bătălia de la Eurymedon), a fost abandonat, Callicrates a fost concediat și rolul de coordonator al construcției i-a

1. *Ibidem*, p. 389 (n.t.).

2. *Ibidem*, p. 390 (n.t.).

fost încredințat lui Ictinos, care, după Vitruvius, a scris și un tratat despre construirea Parthenonului (*De architectura*, 7, pr. 16).

Nu au lipsit glumele actorilor (Cratinos, fragm. 300 Kock), sarcasmele pamfletarilor, atacurile politicianilor. Oratorii partizani ai lui Tucidide al lui Melesias, scrie Plutarh, „strigau împotriva lui Pericle că risipește banii și distruge veniturile statului”. Reacția lui Pericle este tipică. A întrebat în adunare, adresîndu-se tuturor, dacă într-adevăr a cheltuit mult. Toți în cor i-au răspuns: „Foarte mult!”. Iar Pericle a replicat: „Ei bine, să rămînă banii cheltuiți nu de voi, ci de mine, și pe monumentele închinat zeilor [pe care se indica numele celui care le construise] voi pune să se scrie numai numele meu”¹. Tactica sa a avut efectul scontat: Pericle a fost autorizat să recurgă fără restricții la fondurile statului, ori fiindcă – spune Plutarh – i s-a admirat generozitatea, ori poate fiindcă poporul nu suporta să nu împartă cu el gloria acelor opere.

Concepția personală asupra statului

Concepțiile conform cărora statul înseamnă *persoanele* beneficiind de cetățenie, veniturile statului sînt *tout court* veniturile lor și Pericle poate să facă cu banii comunității ceea ce Cimon încerca să facă cu însemnata avere personală reprezintă tot atîtea indicii ale unei idei „personale” despre stat, ale unei concepții conform căreia statul nu are o personalitate juridică autonomă, dincolo și deasupra persoanelor, ci coincide cu aceste persoane, cu cetățenii. Este ideea în virtutea căreia Temistocle „transportă” Atena pe insula Egina în ajunul invaziei persane; este teoria pe care Nicias, asediator și apoi asediat la Siracuză, o formulează pentru a-i îmbărbăta și responsabiliza pe marinarii săi: „Oamenii constituie o cetate, nu zidurile și nici corăbiile goale de oameni”².

Această concepție despre stat are unele consecințe, de pildă atunci cînd comunitatea este învrăjbită de *stasis*, de războiul civil, situație deloc neobișnuită (cu excepția unor comunități deosebit de stabile, ca Sparta – virtute asupra căreia insistă, cu admirație, Tucidide, I, 18 și Lysias, *Olympiakos*, 7). În asemenea momente se poate întîmpla ca societatea să se scindeze în două sau mai multe tabere, cum s-a întîmplat în mod repetat la Atena, în timpul crizelor frecvente care au izbucnit în lungul război de la sfîrșitul secolului al V-lea. Se poate întîmpla deci ca o parte a statului să se constituie în „anti-stat” și să se proclame – pretinzînd o mai mare fidelitate față de o niciodată precizată „constituție strămoșească” (*patrios politeia*) – singurul stat, cel legitim. Astfel se întîmplat în anul 411, cînd, după un secol de la

1. *Ibidem*, p. 392 (n.t.).

2. Tucidide, *op.cit.*, 7, 77, 7, p. 642 (n.t.).

alungarea Pisistratilor (cel care a atras atenția asupra acestei rezistențe seculare a democrației a fost Tucidide, 8, 68, 4), într-o Atenă scăpată din catastrofa siciliană, oligarhii, dintotdeauna susținători ai loviturilor menite să submineze sistemul pe care-l detestă, iau puterea. Dar se găsesc în fața neprevăzutei reacții a flotei cantonate la Samos – adică a bazei sociale a democrației, aflată sub arme din cauza războiului; flota constituită în contra-stat își alege strategii, nu-i recunoaște pe cei aflați în funcții sub oligarhie și proclamă „continuarea războiului”, în timp ce oligarhii nu doresc altceva decât o înțelegere cu Sparta. La baza acestei inițiative se află, pe de o parte, convingerea solidă că statul sînt oamenii, pe de alta, convingerea înrădăcinată, inerentă ideologiei democratice, conform căreia – așa cum proclamă Athenagoras Siracuzanul într-un discurs rescris de Tucidide – „democrație e denumire pentru întreaga populație”¹: sofism, dacă vrei, bazat și pe ambiguitatea lexicală în care „demos” este fie pătura populară, fie baza ei socială, fie comunitatea în ansamblul ei. Sofism care, avînd o anumită eficiență demonstrativă, trimite și el la o concepție personală despre stat.

Între 404 și 403, în cursul celui mai grav și mai lung război civil pe care l-a cunoscut Attica, s-a ajuns, la un moment dat, la o împărțire în trei. Exista în primul rînd puterea absolută a Celor Treizeci, dornici să facă din Attica o Laconie agro-pastorală străină de interesele maritime (este cunoscută anecdota lui Plutarh din *Themistocles*, 19, 6) în care Critias vrea ca *tribuna* de la care vorbesc oratorii „să fie întoarsă către țarină”, cu totul indiferenți la exodul oamenilor simpli și al democraților, provocat de victoria oligarhilor, și chiar favorabili unui asemenea exod. Dar democrații, răspîndiți între Beotia și Megara, s-au coalizat repede, s-au baricadat, după unele succese militare, la Pireu, au constituit aici o contra-Atenă democratică, în timp ce oligarhii, zguduiți de înfrîngere, s-au despărțit în două partide, cu două sedii diferite, cu două conduceri diferite, una la Atena și alta la Eleusis. Iar cînd spartanii vor impune pacificarea, adică în esență revenirea democraților pe baza unei reînnoiri a vechii constituții democratice ateniene în schimbul unui angajament de a nu se trece la epurări și vendete, se va decreta însă – și va rămîne valabilă pentru cîțiva ani – existența în continuare la Eleusis a unei republici oligarhice unde își vor găsi refugiu toți cei ce nu pot să accepte compromisul pacificării.

O altă fațetă a acestei concepții despre stat ni se revelează în momentul ruperii pactului: mai precis, cînd exilatul, cel alungat, se aliază cu dușmanii cetății pentru a se întoarce. Premisa de la care pleacă acesta este că nu statul (entitate supraindividuală, abstractă), ci alți cetățeni sînt cauza exilului. Cel care l-a îndurat consideră că măsura a fost nedreaptă sau greșită și intră în război personal cu propria cetate, pentru repararea greșelii și îndreptarea injustiției.

1. *Ibidem*, 6, 39, p. 548 (n.t.)

Acesta este motivul pentru care Alcibiade trece de partea spartanilor și împreună cu ei se răzbună împotriva sistemului politic atenian (Tucidide, 6, 89, 6), iar cînd – mulți ani mai tîrziu – se va întoarce, apologia lui va consta în susținerea îndărătnică a propriei îndreptățiri și în denunțarea nedreptăților îndurate nu din partea statului, ci din partea „celor care l-au exilat” (Xenofon, *Helenicele*, 1, 4, 14-16). De aceea „bătrînul oligarh” se bucură de faptul că Atena nu este o insulă; fiindcă – observă el – dacă din nefericire ar fi fost o insulă, oligarhii „nu ar putea trăda și deschide porțile pentru dușmani” (2, 15).

Însăși noțiunea de „trădare” este astfel relativizată. Două secole mai tîrziu, cînd va reflecta asupra experienței politice grecești, din ale cărei vlăstare îndepărtate făcea parte el însuși, Polybios va manifesta o anumită antipatie tocmai față de această noțiune de „trădare”:

Mi se întîmplă adesea să mă minunez – va scrie el – de greșelile pe care oamenii le fac în multe domenii, mai ales atunci cînd îi acuză pe trădători. De aceea, continuă el, mă folosesc de ocazie pentru a spune două vorbe despre problema aceasta, deși îmi dau seama că este vorba despre un subiect greu de definit și de apreciat. Nu e ușor de stabilit ce trebuie să înțelegem cu adevărat prin „trădător”.

După care desființează, ca să spunem așa, chiar conceptul de trădare, observînd că nu se poate numi astfel „stabilirea de noi alianțe”; dimpotrivă, remarcă el, „aceia care, după împrejurări, au încheiat pentru cetățile lor alte alianțe și alte prietenii” au fost adesea demni de răsplată din partea cetății lor și deci nu are sens modul în care Demostene împarte în stînga și în dreapta calificativul de „trădător” propriilor săi adversari politici (18, 13-14). Trădarea este un cuvînt ce traduce un mod unilateral de a aprecia un comportament politic, bine intenționat în viziunea celor care, ca Alcibiade și ca „bătrînul oligarh” sau ca Polybios, nu sînt de acord cu formularea democraților după care „democrație e denumire pentru întreaga populație”.

Kinēn tous nomous

Dar dacă „demos-ul este totul”, dacă poporul, ca totalitate a cetățenilor care alcătuiesc statul, se află deci mai presus de orice lege, în calitatea lui de sursă a oricărei legi, singura lege posibilă este, la rigoare – așa cum proclamă cu asprime „mulțimea” (πληθος) într-un moment critic din celebrul proces împotriva strategilor învingători la Arginusa (Xenofon, *Helenicele*, 1, 7, 12) –, aceea că „poporul face ce vrea” (aceiași va fi mai tîrziu formula cu care Otones, în Herodot, III, 80, definește puterea monarhului). Dar dacă poporul e mai presus de lege, legea nu poate fi considerată de neschimbat, independentă de voința populară, ci dimpotrivă, va trebui să se adapteze acesteia, chiar dacă „schimbarea

legilor" (*kinēin tous nomous*) reprezintă și un reproș clasic al democraților adresat dușmanilor tradiționali.

Și pentru unii, și pentru alții este sănătos să se revendice de la „constituția strămoșească” (*patrios politeia*). După Diodor din Sicilia (14, 32, 6), Thrasybulos, promotorul războiului civil împotriva Celor Treizeci, declarase că nu va înceta războiul împotriva Celor Treizeci „pînă cînd poporul nu își va fi restabilit *patrios politeia*”. În ce-i privește, Cei Treizeci pretindeau, la rîndu-le – după Aristotel –, că respectă *patrios politeia* (*Constituția Atenei*, 35, 2). Unii urmăreau reînnoirea democrației radicale, alții înțelegeau să-și realizeze programul demolind bazele democrației radicale și deci – explică Aristotel – legile cu care Efialte a anulat puterea Areopagului și a deschis astfel calea democrației radicale. Thrasymachos, sofistul din Calcedonia, căruia Platon, în *Republica*, îi atribuie brutala teorie conform căreia dreptatea este dreptul celui mai puternic, dădea la iveală contradicția și găsea motiv de ironie în înfruntările oratoriei politice: „În convingerea lor că susțin unii argumente contrare celorlalți, nu-și dau seama [oratorii] că țintesc spre același rezultat și că teza adversarului este cuprinsă în propriul discurs¹. Există, evident, în recursul la același cuvînt de ordine programatic un semn al unui fenomen mai general, și anume că, atunci cînd „vorbește”, democrația sfîrșește aproape întotdeauna prin a se modela după ideologia dominantă. Astfel, apelul la trecut, ca la un reper pozitiv în sine (nu întîmplător primul „fondator” al democrației a fost însuși Tezeu), se îmbină cu conotația negativă a fenomenului de schimbare a legilor în vigoare (*kinein*). Dar asemenea tendință spre fixitate vine sau poate veni în contradicție cu necesitatea de a pune *demos*-ul deasupra legii, unicul arbitru al modificării sale.

Pe de altă parte, o modificare a legii are loc totuși, în timp, cu atît mai mult cu cît, observă Aristotel, scopul urmărit de toți nu este „tradiția” (*to patrion*), ci „binele” (*Politica*, 1269 a, 4). Și în general este un fenomen alarmant, pentru gîndirea conservatoare: de la pitagoreici (Aristoxenos, fragm. 19 Müller) la *Legile* platoniciene (772 D), chiar dacă Platon nu-și ascunde sieși că transformarea este inevitabilă (769 D). *Kinein* este un cuvînt ambivalent; el desemnează atît alterarea, cît și dezvoltarea (Isocrate, *Evagoras*, 7) și deci sfîrșește prin a coincide cu noțiunea de *epidosis* (progres, cu referire la diferitele *technai*), fenomen, ca să spunem așa, inevitabil, după cum afirmă Isocrate în acel pasaj din *Evagoras* și Demostene într-o celebră schiță de istorie a artei militare (*Filippica a treia*, 47, unde *kekinesthai* și *epidedokenai* sînt sinonime). Fenomen inevitabil, dacă e privit pe o scară temporală foarte largă, chiar și în ceea ce privește legea, oricît de periculoasă ar putea fi – arată Aristotel – crearea unui precedent al modificabilității

legii și obișnuirea oamenilor cu ideea că legea poate fi schimbată (*Politica*, 2, 1268 b, 30 – 1269 a, 29).

Într-un *excursus* în care trimiterea evidentă la expresii celebre și ușor de recunoscut din „arheologia” lui Tucidide¹ urmărește să înfățișeze vastitatea timpului înțeles ca „teatru” al schimbării, Aristotel ne dă o variantă a propriei *αρχαιολογία* a dreptului, corespondent al celei mai generale „arheologii” a lui Tucidide: textul acestuia din urmă este unul ale cărui ecou și eficacitate – la cîteva decenii de la răspîndirea operei lui Tucidide – pot fi surprinse în introducerea lui Ephoros (fragm. 9 Jacoby) și tocmai în acest important *excursus* aristotelic. Concluzia lui Aristotel închide în ea recunoașterea acelei sinteze de înnoire și preservare ce face din drept o construcție unică, singura în stare să dea stabilitate transformării. Aristotel se străduiește în același timp să identifice un *principiu*, un criteriu care să-i permită să aprecieze pînă la ce punct și cînd trebuie inovat și cînd, dimpotrivă, cu toate că defectele sînt vizibile, trebuie să renunți la inovație. Este un criteriu empiric și generic: „Dacă îmbunătățirea dorită este neînsesnată, este clar că spre a evita deprinderea nenorocită a schimbării prea lesnicioase a legilor trebuie să tolerăm cîteva incongruențe ale legiurii și guvernămîntului. Folosul inovațiilor ar fi mai mic decît primejdia deprinderii nesupunerii”².

Libertate/democrație, tiranie/oligarhie

Cînd trece la descrierea sistemului politic atenian, Pericle al lui Tucidide stabilește o opoziție între „democrație” și „libertate”: în lipsa unui alt termen – spune el – sîntem obișnuiți să definim acest regim drept democrație, pentru că îi implică în *politeia* pe cei mulți, dar este vorba de un sistem politic liber (*eleutheros de politeuomen*). Democrația și libertatea sînt puse oarecum în antiteză de către orator. Desigur, elogiul său nu este chiar „acel monument ridicat democrației ateniene” pe care o parte dintre interpreți au crezut că-l găsesc aici (interpreți printre care se numără însuși Platon, care de aceea vrea să-l parodieze în discursul pe care Aspazia îl rostește în *Menexenos*). Elogiul Atenei pe care textul lui Pericle îl conține ajunge la noi printr-un dublu filtru: primul filtru este însuși genul literar al orației funebre, inevitabil elogios; cel de-al doilea îl constituie chiar persoana oratorului, Pericle, așa cum îl vedea Tucidide, un politician care, în opinia istoricului, denaturase de fapt sistemul democratic, menținîndu-i doar aspectele exterioare. Însuși cuvîntul pe care-l folosește (*demokratia*) nu este un

1. Dionisios, *Despre Demostene*, 3-1, pp. 132-134 Usener-Radermacher).

1. Ἐσιδηροφούν τότε γὰρ οἱ Ἕλληνες (Tucidide, 1,6); σημείον φαίη τιρᾶν (1, 6; 10; 21); ἐν αὐτῶν τῶν ἔργων (1, 21); διὰ χρόνον πληθός (1.1).

2. Aristotel, *Politica*, ed.cit., p. 76 (n.t.).

termen caracteristic limbajului democratic, unde, așa cum știm, este mai folosit *demos*, cu semnificațiile sale variate (tipică este formula folosită de democrați *lyein ton demon* – „a doborî” sau „a încerca să dobori democrația”). La origine, *demokratia* este, dimpotrivă, un termen violent și polemic („prevalarea *demos*-ului”) creat de dușmanii ordinii democratice; nu este un cuvînt al acordului. El exprimă prevalența (violentă) a unei părți; și acea parte este conotabilă doar în termeni de clasă – așa cum Aristotel, cu maximă claritate, formulează paradoxalul *exemplum fictum* conform căruia stăpînirea – într-o comunitate de 1.300 de cetățeni – a 300 de săraci (dacă numai atîția sînt) împotriva tuturor celorlalți este tot o „democrație”. Privită astfel, democrația sfîrșește de fapt prin a avea trăsături specifice tiraniei, în primul rînd revendicarea pentru popor a unui privilegiu propriu tiranului: să fie deci deasupra legii, *poiein ho ti bouletai*.

În limbajul politic atenian se afirmă însă o altă constelație terminologică și conceptuală: aceea care *identifică* libertatea și democrația, pe de o parte, și oligarhia și tirania, pe de altă parte. Și de această dată Tucidide ne pune la dispoziție documentația necesară în acel capitol din cartea a opta (8, 68) unde face un bilanț al semnificațiilor și al consecințelor loviturii de stat oligarhice de la 411. O lovitură de stat efemeră și violentă, sîngeroasă dar mai ales neașteptată, notează Tucidide: prima experiență oligarhică după o sută de ani de la alungarea tiranilor. Și Tucidide comentează, după ce face un portret scurt și admirativ al celor trei principali artizani ai loviturii de stat: fără să fi participat la ea „oameni inteligenți și mulți [...], într-adevăr era greu să se răpească libertatea poporului ateniienilor, în al șase sutelea an, după ce fuseseră îndepărtați tiranii”¹. În acest caz este evident că Tucidide *identifică* regimul democratic cu noțiunea de libertate, în același fel în care în cartea a șasea – unde reevocă spaima răspîndită în Atena de scandalul misterios al mutilării Hermelor – definea ca „oligarhică și tiranică” conjurația în spatele căreia democrația ateniieni se temeau că se ascunde oribilul și în aparență inexplicabilul scandal. Aici, distribuirea conceptelor este perfect simetrică cu cea din cartea a opta: pe de o parte, libertate = democrație (a înlătura democrația înseamnă a-i priva pe ateniieni de acea libertate pe care o dobîndiseră prin alungarea tiranilor), pe de altă parte, tiranie = oligarhie (o conjurație care urmărește luarea puterii de către cei puțini – adică, încă o dată, distrugerea democrației – este în același timp „oligarhică” și „tiranică”). Un limbaj care contrastează cu faptul (istoric) că principalii artizani ai răsturnării tiraniei fuseseră aristocrații cu aliații lor spartani, în timp ce forma sub care democrația arhaică s-a manifestat a fost tocmai tirania.

1. Tucidide, *op.cit.*, p. 692 (n.t.).

Aparenta contradicție are o soluție destul de simplă, care ne duce încă o dată la compromisul din care a rezultat democrația în Grecia epocii clasice: compromisul dintre aristocrați și popor, administrat cu judecata, cultura politică, limbajul aristocraților ce conduc cetatea democratică. Pentru aceștia, democrația este un regim de dorit doar în măsura în care ea înseamnă „libertate” (nu întîmplător Pericle folosește cu rezervă cuvîntul *demokratia* și în același timp pretinde că regimul atenian este un regim „de libertăți”), un regim epurat deci de orice reziduu „tiranic”.

Aici se află originea empirică a clasificării sistematice devenită uzuală mai tîrziu și caracteristică gînditorilor greci, care tinde să creeze pentru fiecare dintre formele politice un *dublet*, adică două subtipuri, unul bun, iar celălalt rău. Și este un răspuns la contradicția enunțată înainte, pe care gîndirea greacă a elaborat-o foarte repede. O va teoretiza Aristotel, care folosește chiar doi termeni opuși: la el democrația „bună” se numește *politeia*, în schimb democrația care nu respectă libertatea este, cum era de așteptat, *demokratia*.

Dar există o distincție explicită și în competiția constituțională a lui Herodot, în ale cărui trei intervenții (sau, mai bine zis, în suma lor) se strecoară bănuiala că fiecare formă politico-constituțională degenează în aspectul ei deteriorat și că acest proces degenerativ pune în mișcare un ciclu în care, din punct de vedere istoric, se trece de la o guvernare la alta. În acest sens, intervenția cea mai limpede și cea mai importantă este cea a lui Darius, care pune explicit problema despărțirii fiecărei constituții politice în forma ei „idealizată”, pe de o parte, și realizarea ei concretă, pe de alta.

Teoria „ciclică”

Darius observă într-adevăr că fiecare dintre cele trei forme politice obține pe parcursul dezbaterii două caracterizări opuse. Otanes zugrăvește toate defectele concrete ale puterii monarhice și exaltă, în imagini puțin îndemînatic, democrația; imediat după el, Megabyzos declară că este de acord cu critica guvernării monarhice, dar distruge imaginea pozitivă a democrației și exaltă guvernarea aristocratică, după care același Darius încearcă să pună în lumină defectele guvernării aristocratice și revine în punctul de plecare, răsturnîndu-l complet, printr-un elogiu al puterii monarhice. Tocmai fiindcă are acum în față cadrul complet al acestor șase posibile aprecieri ale celor trei sisteme, Darius își începe cuvîntarea spunînd că „după vorbe” (3, 80, 1: τῷ λόγῳ, această lecțiune, care este cea corectă, este dată doar de tradiția indirectă, reprezentată de Stobaios) toate cele trei regimuri sînt „excelente”; el scoate în evidență faptul că în fiecare dintre cele trei modele există o variantă pozitivă, aceea în care funcționează în stare pură premisele

teoretice (asta înseamnă exact $\tau\omega\ \lambda\acute{o}\gamma\omega$), pe care fiecare dintre cele trei modele se întemeiază. Ceea ce implică – iar Darius o spune imediat după aceea – că, cel puțin în privința aristocrației și a democrației, trăsăturile lor negative apar atunci când de la planul teoretic se trece la cel practic.

El merge însă și mai departe și oferă două modele de trecere constituțională de la o formă la alta. Observă, de fapt, că în practică democrațiile concret realizate și aristocrațiile „reale” ajung amândouă la o asemenea dezordine civilă, încât duc la nașterea monarhiei. Puterea monarhică se naște deci dintr-o *stasis*, adesea sîngeroasă, datorată falimentului practic al fiecăreia dintre celelalte două forme de guvernare. Pe de altă parte, același Darius nu poate să nu recunoască faptul că și o monarhie rea poate să ducă la *stasis*: chiar a doua zi după răsturnarea lui Cambyse (întruchiparea perfectă a tiranului) și după războiul civil provocat de uzurpator („falsul Smerdis”), demnitarii persani s-au consultat asupra forme politice care trebuia dată Persiei după eșecul monarhiei și au discutat asupra altor soluții de guvernare, tocmai pentru că monarhia s-a încheiat cu un asemenea dezastru. Este deci clar, și nu numai pentru Darius, dar chiar în mediul în care dezbateră se desfășoară, că de la orice formă constituțională se poate trece la alta și, în plus, prin intermediul durerosului interval al stazei, al războiului civil.

Darius este învingătorul. Dar el învinge pe plan istoric, nu pe plan dialectic. Din punctul de vedere al forme demonstrației, argumentele lui *se alătură* celor dezvoltate de doi dintre interlocutorii care l-au precedat, *nu le anulează*. Pe plan dialectic, dezbateră nu are nici învingători, nici învinși; și nici nu se poate altfel, fiindcă acest final deschis corespunde ciclicei treceri de la o „guvernare” la alta, pe ruinele și din cauza defectelor celei precedente, printr-o mișcare ce nu poate avea sfîrșit, nu poate avea un moment de încheiere. Și din acest motiv sîntem îndreptățiți să spunem că din această dezbateră din Herodot izvorăsc toate dezvoltările ulterioare ale gândirii politice grecești.

Cînd, pe parcursul povestirii, se confruntă cu problema stranie a rapidului faliment al unui guvern oligarhic – guvernul celor Patru Sute, alcătuit totuși, cum spune el, „din persoane de prim rang” –, Tucidide nu poate decît să recurgă la explicația deja prezentată în termeni generali de Darius asupra cauzelor falimentului oricărei aristocrații; oricît ar fi de bună, ea generează rivalitatea între șefi, toți de nivel superior, dar toți dornici să obțină o poziție predominantă (8, 89, 3). Și el se exprimă în termeni care fac referire la trecerea de la o formă constituțională la alta, destinată și aceasta să dispară, deci, încă o dată, la un segment de „ciclu”: „Astfel – observă el – se îndreaptă spre ruină o oligarhie născută dintr-o criză a democrației”.

Această imagine a fluidității procesului politico-guvernamental domină gândirea în epocile următoare; de la cartea a opta a *Republicii* lui

Platon la cartea a treia a *Politicii* lui Aristotel, care-și ilustrează analiza cu numeroase exemplificări extrase din incomparabila cunoaștere a evenimentelor politico-constituționale ale sutelor de *polis*-uri grecești (cele 158 de *politeiai*, dintre care ni s-a transmis aproape integral cea privitoare la Atena). Încercarea de a stabili ordinea în care se petrece cel mai adesea trecerea concretă a făcut obiectul de studiu și de speculații al unei serii de gînditori, de la pitagoreicul tîrziu Ocellos din Lucania la Polybios, la care cercetarea empirică se combină cu ideea filosofică a unei „reveniri”, a unei „ciclicități”.

Remediul eternei repetări a ciclului este o guvernare „mixtă”, adică un sistem care, înglobînd elementele cele mai bune ale celor trei modele, își propune să le echilibreze (sau își închipuie că o face), anulînd efectele distructive și autodistructive pe care fiecare dintre ele le produce. Intuirea unei forme „mixte” ca incomparabil mai bună există deja într-un fragment din Tucidide, concis, dar foarte clar (8, 97), unde istoricul, în mod destul de ciudat, se oprește să elogieze efemerul sistem politic instaurat la Atena după căderea Celor Patru Sute. În realitate, acel sistem – așa-numitul regim al Celor Cinci Mii – are destul de puțin dintr-un sistem „mixt”; este de fapt unul dintre cele desemnate de Aristotel drept oligarhice, tocmai fiindcă se bazează pe limitarea cetățeniei pe bază de avere. Și într-adevăr, și alte proiecte de guvernare „mixtă” – împotriva cărora același Aristotel și mai ales discipolii săi (de la Teofrast la Dicearh și Straton) s-au ridicat cu vehemență – se caracterizează prin anularea principalei trăsături a democrației, mai precis cetățenia cu drepturi depline a celor săraci: sînt deci, în esență, oligarhii. Totuși, tema care domină gîndirea greacă, în special în epoca elenistică și romană, este cea a guvernării „mixte”. Pusă pe primul plan în originala și complexa soluție pe care *polis*-ul Roma o dădea problemei cetățeniei și combinării acesteia cu necesitatea unei puteri solide și stabile, Polybios consideră că a găsit tocmai în Roma modelul concret și durabil. Cartea a șasea a *Istoriilor* sale, nu întîmplător situată după relatarea grelei înfrîngerii de la Cannae, drept explicație a motivelor pentru care Roma a supraviețuit acelei înfrîngerii, este în întregime consacrată tocmai formelor guvernării romane ca exemplificare perfectă a guvernării „mixte”.

Cu Polybios, expunerea concepției grecești asupra politicului pe care am încercat-o trebuie să se termine însă aici. În contact mai întîi cu marile regate elenistice, apoi cu *polis*-ul roman, gîndirea greacă – de acum o unică gîndire elenistico-romană – a luat-o pe alte căi. De aici începe o altă istorie.

Referințe bibliografice

- Baslez, M.D., *L'étranger dans la Grèce antique*, Belles Lettres, Paris, 1984.
- Canfora, L., „Studi sull'Athenaion Politeia pseudo-senofontea”, in *Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino*, V, 1980, nr. 4.
- Carpenter, R., *Gli architetti del Partenone*, trad. it. Einaudi, Torino, 1979.
- Corcella, A., *Storici greci*, Laterza, Roma, Bari, 1988.
- Farrar, C., *The Origins of Democratic Thinking*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988.
- Gauthier, P., „Symbola: les étrangers et la justice dans les cités grecques”, in *Annales de l'Est, Mémoires*, XLIII, Univ. de Nancy, II, 1972.
- Gernet, L., „La notion de démocratie chez les Grecs”, in *Revue de la Méditerranée*, 1948, pp. 385-393.
- Gillis, D., „Collaboration with the Persians”, in *Historia*, Einzelschriften, Heft 34, Wiesbaden F. Steiner Verlag, 1979.
- Glötz, G., *Histoire grecque*, I, „Des origines aux guerres médiques”, Paris, 1925.
- La Rocca, E. (coord.), *L'esperimento della perfezione. Arte e società nell'Atene di Pericle*, Electa, Milano, 1988.
- Loraux, N., *L'invention d'Athènes*, Mouton, Paris, La Haye, 1981.
- Meier, C., *La nascita della categoria del politico in Grecia*, trad. it. Il Mulino, Bologna, 1988.
- Mossé, C., „Le thème de la patrios politeia dans la pensée grecque du IV^{ème} siècle”, in *Eirene*, 16, 1978, pp. 81-89.
- Musti, D., „Polibio”, in L. Firpo (coord.), *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, vol. I, UTET, Torino, 1982, pp. 609-652.
- Rodewald, C., *Democracy: Ideas and Realities*, London, Dent, 1974 (excelentă antologie de texte care merge pînă la epoca Antichității tirzii).
- Rosenberg, A., *Demokratie und Klassenkampf im Altertum* (1921), trad. it. în L. Canfora, *Il comunista senza partito*, Sellerio, Palermo, 1984.
- Idem*, „Aristoteles über Diktatur und Demokratie”, in *Rheinisches Museum*, 32, 1933, pp. 339-361.
- Rousseau, J.-J., Nota 1 la „Dédicace” la „Discours sur l'inégalité parmi les hommes” (1754), in *Œuvres Complètes*, vol. III, Gallimard, Paris, 1964, p. 195.
- Vatin, C., *Citoyens et non-citoyens dans le monde grec*, SEDES, Paris, 1984.
- Weil, R., „Philosophie et histoire, La vision de l'histoire chez Aristote”, in *La politique d'Aristote*, „Entretiens Hardt”, XI, Genève, 1964, pp. 159-189.
- von Wilamowitz-Moellendorf, U., „Staat und Gesellschaft der Griechen”, *Die Kultur der Gegenwart*, IV, 1, Teubner, ed. a II-a, Leipzig, 1923.

Apendice de texte

Herodot – Istorie, III, 80-82

80. După ce zarva se potoli și se împliniră cinci zile din ziua omorului, cei care se răzvrătiseră împotriva magilor ținură sfat despre cum se înfățișau lucrurile. Cu acest prilej s-au rostit cuvântări de necrezut pentru unii eleni, dar care nu-i mai puțin adevărat că s-au rostit.

Otanes dădu sfatul ca treburile țării să fie aduse în fața obștei persilor și țină următoarea cuvântare: „Părerea mea este că nu e bine ca unul singur din noi să ajungă stăpîn. Acest lucru nu e nici plăcut, nici potrivit. Știți foarte bine pînă unde a mers trufia lui Cambyse și cu toții ați încercat pe pielea voastră trufia magului. Cum poate oare monarhia să fie o orînduire nimerită, cînd în monarhie este îngăduit unuia să facă tot ce vrea, fără să fie tras la răspundere? Fie el și cel mai desăvîrșit dintre oameni, pus în acest loc de frunte tot s-ar abate de la firea obișnuită. Trufia i se zămislește în suflet pe urma bunurilor ce le are la îndemînă, iar pizma este dintru început înăscută în om. Cel ce-ar lua puterea în mînă, cu aceste două racile în suflet ajunge cu desăvîrșire rău; plin de înfumurare și invidie, săvîrșește nelegiuiri fără număr. Cu toate acestea, e limpede că un monarh ar trebui să fie lipsit de simțămîntul pizmei, înconjurat cum este de tot ce-i pofteste inima; față de cetățeni însă, se întîmplă ca purtarea lui să fie tocmai alta decît ar trebui. Tiranul îi invidiază pe toți cei de neam bun cîți au mai rămas încă în viață, nu se simte bine decît alături de cei mai netrebniți dintre cetățeni, își pleacă cu nesaț urechea la defăimări. Un tiran e omul cel mai nestatornic cu putință: de-i arăți o admirație potrivită, se supără că nu l-ai cinstit îndeajuns, ca pe un stăpîn ce este; dacă cineva i se închină cu prea mare rîvnă, de asemenea se supără, zicînd că omul e un lingușitor. Vă voi spune însă acum ceea ce este și mai rău: tiranul clatină rînduiețile strămoșești, își bate joc de femei, ucide fără judecată pe oameni. Să nu uităm că puterea poporului poartă cel mai frumos nume de pe lume: isonomia. În al doilea rînd, nu săvîrșește nici una din încălcările pe care le-nfăptuiesc tiranii. Ea împarte dregătoriile țării prin tragere la sorți, cel care are pe seamă o dregătorie răspunde de faptele sale¹ – și toate hotărîrile se iau în

1. Aristotel, *Politica*, I, 8; IV, 7, 3, confirmă că în cele mai multe din polis-urile sclavagiste grecești, unde triumfase democrația sclavagistă, funcțiile obștești se obțineau prin tragere la sorți. Cf. *Retorica*, I, 8. În *Politica*, II, 2 și 12, Aristotel vorbește și despre responsabilitatea funcțiilor în polis-urile democratice sclavagiste. Despre semnificația acestor discuții în general, vezi J. de Romilly, „Le classement des constitutions d'Herodot à Aristote”, în *Revue des études grecques*, 1959, pp. 81-99 (n.t.).

sfatul obștesc. Eu zic, aşadar, să înlăturăm monarhia şi să ridicăm poporul; mulţimea face puterea". Aceasta a fost părerea înfăţişată de Otanes.

81. Megabyzos îi îndeamnă în schimb la oligarhie, spunând cele ce urmează: „Cuvintele lui Otanes cu privire la desfiinţarea monarhiei mi le însuşesc pe deplin. Cît despre ridicarea poporului la putere – aici se abat de la o judecată sănătoasă. Nimic nu-i mai smintit şi mai neobrăzat decît o mulţime netrebnică; într-adevăr, ar fi peste putinţă de îndurat ca oamenii care cată să scape de trufia unui tiran să îngenuncheze sub cea a unei mulţimi dezlănţuite. Tiranul măcar, cînd face ceva, ştie ce vrea; mulţimea însă nu poate s-o ştie. Şi cum ar putea şti, cînd niciodată n-a fost învăţată, nici n-a dat cu ochii de ce e bun şi cuviincios! Ea se repede fără socotinţă la treburile ţării, împingîndu-le înainte asemenea unui şuvoi năvalnic. Aibă parte de ocîrmuirea norodului doar cei ce poartă gînd rău perşilor; noi însă, alegîndu-ne o adunare alcătuită din bărbaţii cei mai destoinici, acestora să le încredinţăm puterea. În rîndurile lor ne vom afla şi noi – şi este de aşteptat că din partea celor mai cuminiţi bărbaţi vor veni şi cele mai cuminiţi hotărîri". Aceasta a fost părerea lui Megabyzos.

82. În al treilea rînd, Darius îşi spuse şi el părerea zicînd: „În cele rostite de Megabyzos cu privire la mulţime cred că se cuprinde mult adevăr, nu însă şi în cele spuse despre oligarhie. Din cele trei feluri de ocîrmuiri pe care le-am cercetat, şi mă gîndesc la cea mai desăvîrşită înfăţişare a lor, adică la cea mai bună democraţie, oligarhie şi monarhie, cred că aceasta din urmă este cu mult mai potrivită. Se pare că nimic nu-i mai bun decît un bărbat destoinic; călăuzit de vederi sănătoase, ar putea să ocîrmuiască mulţimea fără greş şi, mai presus de toate, faţă de răuvoitori ar şti să păstreze taina hotărîrilor luate. În oligarhie, unde mulţi se întrec în înţelepciune pentru binele obştesc, e cu neputinţă să nu izbucnească o puternică duşmănie personală. Fiecare în parte năzuind să fie în frunte şi părerile lui să biruie, se ajunge la o cumplită dihonie, de aici se trece la răzvrătiri, iar de la răzvrătiri, la vărsări de sînge care împing lucrurile tot spre monarhie. Prin această schimbare se dovedeşte pe deplin cu cît este monarhia cel mai bun fel de stăpînire. Acuma, să zicem că poporul ar lua în mînă puterea – este iarăşi peste putinţă să nu săvîrşească tot felul de ticăloşii; cînd ticăloşia îşi scoate însă capul la iveală, nu-i urmează dezbinare şi ură între netrebni, ci, dimpotrivă, prietenii foarte strînse, căci cei care împilează ţara o fac din bună înţelegere. Lucrurile merg tot aşa înainte, pînă cînd se găseşte cineva care să se ridice în fruntea poporului şi să-i ţină în friu pe astfel de oameni. Urmarea e că un asemenea conducător este admirat de popor şi, cînd este admirat, nu întîrzie să ajungă şi rege. Prin aceasta iarăşi se dovedeşte că monarhia este cel mai bun fel de ocîrmuire. Dar, ca să nu lungesc vorba, de unde ne vine oare nouă libertatea? Cine ne-a dat-o? Oare democraţia, oligarhia sau monarhia? Credinţa mea este că dacă am fost mîntuiţi de un singur bărbat¹, datorî sintem să păstrăm acelaşi fel de stăpînire. Afară de

1. Aici se face aluzie la Cyrus cel „mare” sau cel „bătrîn”, cum i-au spus istoricii greci întemeietorului regatului persan (n.t.).

aceasta, să nu îngăduim să se strice rînduilele noastre strămoşeşti sub care ne-a mers aşa de bine; căci n-o să dăm doară de şi mai bine!”.

(Herodot, *Istorie*, vol. I, Cartea a III-a, 80, 81, 82, traducere şi note de Adelina Piatkowski, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1961, pp. 262-265 – n.t.)

Acordarea cetăţeniei ateniene locuitorilor Samosului

Cefisofon din Peonia servea drept secretar.

Pentru locuitorii din Samos care au fost alături de poporul Atenei.

Hotărîrea Consiliului şi a Adunării populare.

Tribul Cecropid avea pritania, secretar era Polymnis, Alexias arhonte, Nicofon din Atmonia era prezident.

Propunere a lui Clisofos şi a altor pritani:

Laudă solilor Samosului, celor veniţi înainte şi celor veniţi acum, strategilor şi tuturor celorlalţi samieni, fiindcă sînt oameni de ispravă şi gata să facă bine. Laudă muncii lor, fiindcă ei lucrează cu folos atît pentru Atena cît şi pentru Samos. Drept răsplată pentru binele mult pe care l-au făcut pentru ateni, ateniienii îi ţin la mare respect şi propun ceea ce urmează: este hotărîrea consiliului şi a Adunării ca samienii să devină ateni şi să-şi asume cetăţenia în formele care le convin lor mai mult. Această decizie să fie pusă în aplicare în modul cel mai folositor pentru ambele părţi, după cum vor spune; cînd va fi pace, se vor putea purta discuţii comune pe orice alte probleme. Vor continua neîndoielnic să se bucure de legile lor în deplină autonomie, şi tot restul îl vor face după legămintele şi acordurile intervenite între samieni şi ateni (....)

(Tod, *Greek Historical Inscriptions*, 96)

Tucidide – Războiul peloponesiac

II, 37. Avem o constituţie care nu imită legile vecinilor, ci mai degrabă noi înşine sîntem exemplu, fără să imităm pe alţii. În privinţa numelui – din pricină că este condusă nu de cîţiva, ci de mai mulţi cetăţeni – s-a numit democraţie, şi, după lege, toţi sînt egali în privinţa intereselor particulare; cît despre influenţa politică, fiecare este preferat după cum se distinge prin ceva, şi nu după categoria socială, ci mai mult după virtute, iar dacă este sărac, dar poate să facă vreun lucru bun pentru cetate, nu este împiedicat pentru că n-are vază. În raporturile cu comunitatea şi în privinţa suspiciunii reciproce în activitatea zilnică ne manifestăm liberi activitatea, fără să ne mîniem pe vecin dacă face ceva după pofta inimii lui, şi fără să prevedem (prin legi) acţiuni supărătoare, care nu comportă o pedeapsă, dar sînt de nesuferit pentru alţii. Ne facem, fără să ne supărăm, interesele particulare, nu călcăm legile, cînd chibzuim treburile publice, mai ales din respect pentru legi, dînd ascultare şi oamenilor care sînt, în orice împrejurare, la conducere, şi legilor, atît acelor care sînt promulgate, spre a veni în ajutorul oamenilor

păgubiți, și legilor care, deși nu sînt scrise, comportă totuși un respect unanim consimțit.

38. Dar aceste fapte, după cum vă spun, le știu și atenienii și sînt convinși că ei se străduiesc să-și salveze puterea și că oamenii aștia de aici vorbesc despre niște lucruri care nu se întîmplă și nici n-ar putea să se întîmple. Știu că acești oameni nu acum pentru prima dată, ci neîncetat vor să impresioneze poporul prin astfel de vorbe, și încă prin altele și mai primejdioase, mai degrabă decît prin fapte, pentru ca să domine cetatea. Și mă tem, într-adevăr, ca nu cumva, încercînd în fel și chip, să izbutească; noi sîntem netrebniți că nu-i atacăm și nu luăm măsuri de pază mai înainte de a păți ceva rău de la ei. Într-adevăr, din aceste cauze cetatea noastră în scurte răstimpuri a stat liniștită, dar a pornit răzvrătiri și răscoale nu împotriva dușmanilor, ci împotriva propriilor concetățeni și cîteodată tiranii și dinastii nedrepte. Eu voi încerca, dacă veți voi să mă urmați, să vă fac să nu pierdeți din vedere că ceva din acestea se petrec chiar în vremea noastră, convingîndu-vă pe voi cei mulți și pedepsind pe cei care pun la cale astfel de urzeli; (pedepsindu-i) nu numai cînd îi prind asupra faptului, căci e greu să-i prinzi, dar și fiindcă doreau lucruri pe care nu le pot realiza (pentru că împotriva dușmanului trebuie să acționăm nu numai cînd făptuiește, dar să ne apărăm chiar înainte de a-și realiza intenția, căci, într-adevăr, cel care nu ia mai înainte măsuri de apărare va să sufere cel dintîi). Cît privește pe oligarhi, voi încerca pe de o parte să-i dovedesc, pe de alta să mă feresc de ei, în fine să le arăt adevărul. În adevăr, numai în acest fel, cred eu, aș putea să-i împiedic de a face răul. Apoi, desigur, întrebarea pe care mi-am pus-o întotdeauna, ce vreți voi, o tinerilor, oare să conduceți imediat? Dar nu e legal, și doar legea a fost pusă să vă țină în frîu mai mult pentru că nu puteți, decît pentru că puteți. Nu cumva năzuiviți să nu fiți egali cu cei mulți? Dar, oare, cum este drept ca oameni egali între ei să nu fie socotiți vrednici de aceleași drepturi?

39. Va zice poate cineva că democrația nu este un lucru rezonabil și nici un lucru echitabil, pe cînd cei care au avere sînt și foarte buni la conducere. Eu însă spun mai întîi că „democrație” e denumire pentru întreaga populație, iar „oligarhie”, o parte a populației, apoi că cei bogați sînt paznici foarte buni ai banilor și că cei inteligenți știu să dea foarte bine sfatul și că judecă foarte bine după ce ascultă mulțimea și că apoi stările acestea sînt de asemenea, și în parte, și în totalitate, egale în democrație. Dimpotrivă, oligarhia împinge poporul să se avînte în primejdie, iar din foloase nu numai că-și ia cea mai mare parte, dar și le însușește chiar pe toate. Către lucrurile acestea năzuiesc cu ardoare și cei puternici și cei tineri, dar este cu neputință să le dobîndească într-o mare cetate.

(Tucidide, *Războiul peloponesiac*, ed.cit., Cartea a VI-a, pp. 547-549 – n.t.)

Plutarh – Pericles

XII. Dar fapta care a adus cea mai mare plăcere și strălucire cetății Atena și a mișcat foarte puternic pe ceilalți oameni, și care singură mărturisește Helladei că nu și-a trădat faimoasa ei putere și vechea strălucire, este construcția monumentelor. Această faptă politică a lui Pericles o pizmuiau cel mai mult dușmanii săi și pentru ea-l învinuiau în ecclisia. Ei strigau în gura mare că poporul este dezonorat și-și aude vorbe rele, cum că a luat banii obștești ai elenilor de la Delos și i-a adus la Atena, iar pricina cea mai cuviincioasă pe care o arată poporului, pe care-l învinuiesc, și anume cum că teama de dușmani a luat banii obștești de acolo și-i păzește la loc sigur, a nimicit-o Pericles însuși, iar Hellada pare că este supusă unei nemaipomenite silnicii și este tiranizată în fața tuturor, văzînd cum cu banii aduși de ea, de nevoie pentru război, noi îmbrăcăm în aur cetatea și o împodobim frumos ca pe o femeie mîndră, încercînd-o de pietre scumpe, de statui și de temple care costă mii de talanți. Atunci Pericles lămurea poporul că atenienii nu sînt datori să dea socoteală aliaților de bani, de vreme ce luptă pentru ei și-i apără de dușmani. Ei nu dau nici un cal, nici o corabie, nici un hoplit, ci numai bani, care nu mai sînt în stăpînirea celor care-i dau, ci în a acelor care-i primesc, dar pentru ceea ce primesc dau în schimb cele hotărîte. Trebuie deci ca cetatea, după ce s-a pregătit temeinic cu cele trebuincioase războiului, să-și întoarcă prisosul veniturilor spre împlinirea acelor lucruri de la care va dobîndi o slavă nepieritoare, iar cînd vor fi gata, va fi și bunăstare, de vreme ce acum ies la iveală tot felul de meserii și lucrări care, trezînd la viață toate meșteșugurile și punînd la lucru toate mîinile, fac din cetate o salariată care se împodobește, dar se și întreține cu propriile mijloace. Într-adevăr, celor care erau în floarea și puterea vîrstei, expedițiile militare le aduceau mijloacele de trai din veniturile obștești, dar Pericles, vîind ca poporul, nedepins cu ordinea și neștiutor, să nu fie îndepărtat de la foloasele comune și nici să le primească fără să facă nimic și ducînd o viață de trîndăvie, făcînd mărețe planuri de construcții și proiecte întocmite cu mare artă pentru lucrări care cereau mult timp spre a fi împlinite le-a adus în fața poporului pentru ca și cei care rămîneau în cetate – în aceeași măsură ca și cei care porneau pe mare sau erau la întărituri sau în expediție – să poată fi ajutați și să se poată înfrupta din veniturile publice. Într-adevăr, acolo unde era material de construcție: piatră, fier, fildeș, aur, abanos, chiparos se aflau și meșteri care le lucrau și le transformau în obiecte – tîmplari, statuari, meșteri lucrători în bronz, pietrari, boiangii, modelatori de aur și de fildeș, zugravi, broderi, gravori – precum și negustori care să le facă reclamă și să le ducă de ici-colo, și corăbieri și cîrmaci, pe mare, iar pe uscat rotari și căruțași, și vizitii, și frînghieri, și țesători, și curelari, și lucrători, constructori de drumuri și mineri, iar fiecare meșteșug își avea strînsă, așa cum își are un comandant o armată, o mulțime de muncitori care lucrau pentru un salariu, oameni de rînd, care erau instrumentul și trupul lucrărilor, iar folosirea lor împărțea și împrăștia, ca să zic așa, belșugul la oameni de toate vîrstele și categoriile.

(Plutarh, *Vieți paralele*, ed.cit., vol. I, pp. 389-390 – n.t.).

Pseudo-Xenofon – Constituția Atenei, 2, 19-20

Eu spun deci că poporul atenian știe care dintre cetățeni sînt buni și care sînt răi și tocmai fiindcă știe acest lucru îi iubește pe aceia care îi sînt favorabili și folositori, chiar dacă sînt răi, și-i urăște mai degrabă pe cei buni. Ei se gîndesc de fapt că virtutea acestora există nu spre binele, ci spre paguba lor. Dimpotrivă, unii, deși democrați prin naștere și prin fire, nu fac parte din popor. Acum eu înțeleg că poporul dorește un guvern popular, fiindcă nu se poate să nu fii de acord ca cineva să-și dorească propriul bine. Dar cel care, nefiind din popor, alege să trăiască într-o cetate guvernată de popor și nu într-una guvernată de o elită, are de gînd să comită nedreptatea, știind că o democrație oferă delincvenților garanții mai mari de impunitate decît o oligarhie. Cît privește deci constituția atenienilor, eu nu-i aprob forma; dar din moment ce ei cred că e bine să trăiască într-o democrație, mi se pare că apără bine democrația, servindu-se de modalitatea pe care am ilustrat-o.

Pseudo-Xenofon – Constituția Atenei, 2, 14-15

Un lucru le lipsește atenienilor. Dacă ar locui pe o insulă, ar putea să le facă altora rău fără să fie pedepsiți, fiindcă domeniul mărilor le-ar aparține, fără să riște devastarea propriului teritoriu și fără să suporte prezența dușmanului. Acum, în schimb, țărani și atenieni bogați încearcă să-i împace pe dușmani, în vreme ce poporul, știind prea bine că dușmanii nu vor arde și nu vor devasta nimic din ceea ce-i aparține, trăiește liber și nu încearcă să-i mulțumească. Și de încă o spaimă ar fi ei scutiți, dacă ar locui pe o insulă: de spaima că orașul nu poate fi trădat de către oligarhi și că porțile lui nu pot fi deschise și lăsați dușmanii să intre. Cum s-ar putea întîmpla așa ceva dacă Atena ar fi o insulă? Și n-ar putea exista nici atacuri prin surprindere împotriva democrației, dacă Atena ar fi o insulă. Acum, în schimb, dacă s-ar încerca un atac prin surprindere împotriva democrației, el s-ar da în speranța unui ajutor de la dușmani, cu gîndul că pot fi aduși în cetate pe drumuri terestre.

Aristotel – Politica, 1268b-1269a

11. Pentru că am indicat această chestiune, credem că trebuie să intrăm în cîteva explicațiuni mai complete; căci ea este, o repet, foarte controversabilă și s-ar putea tot așa de bine să se dea preferință sistemului inovator. Inovațiunea a folosit tuturor științelor, medicinei, care a scuturat practicile sale vechi, gimnastice și în general tuturor artelor, în care se exercitează facultățile omenești; și cum și politica trebuie să ia rînd printre științe, este clar că același principiu se potrivește și pentru ea.

12. S-ar putea adăuga că însăși faptele dau mărturie despre această aserțiune. Legile strămoșilor noștri erau de o barbarie și simplitate izbitoare; grecii multă vreme nu umblau decît înarmați și-și vindeau femeile. Puținele legi antice care ne-au rămas sînt de o simplitate de necrezut. La Cume, spre exemplu, legea relativă la omor declară vinovat pe acuzat, în cazul cînd

acuzatorul ar aduce un oarecare număr de martori, care puteau fi luați chiar dintre rudele victimei. Oamenii caută în general nu ceea ce este antic, ci ceea ce este bun. Cei dinții strămoși ai noștri, fie că au ieșit din sînul pămîntului, fie că au supraviețuit vreunei catastrofe, se asemănau probabil cu vulgul și cu ignoranții din zilele noastre; aceasta, cel puțin, este ideea ce ne dă tradiția despre uriași, fiii pămîntului; și ar fi o absurditate vădită să te iei după părerea acelor oameni. Pe deasupra, rațiunea ne spune că legile scrise nu trebuie păstrate neschimbate. Politica, ca și celelalte științe, nici ea nu poate preciza toate amănuntele. Legea trebuie să dispună absolut într-un mod general, pe cînd actele omenești reprezintă, toate, cazuri particulare. Urmarea necesară a lucrului acestuia este că la anumite epoci, trebuie să se schimbe anumite legi.

13. Însă privind lucrurile dintr-un alt punct de vedere, nu s-ar putea cere destulă circumspecțiune. Dacă îmbunătățirea dorită este neînsemnată, este clar că spre a evita deprinderea nenorocită a schimbării prea lesnicioase a legilor, trebuie să tolerăm cîteva incongruențe ale legiurii și guvernămîntului. Folosul inovațiilor ar fi mai mic decît primejdia deprinderii nesupunerii.

14. S-ar putea chiar respinge ca neexactă comparațiunea politice cu celelalte științe. Inovațiunea în legi este cu totul altceva decît în arte; legea, pentru a se face ascultată, n-are altă putere decît a obiceiului și obiceiul nu se formează decît cu timpul și după ani; așa că a schimba în mod ușuratic legile în ființă pentru altele nouă înseamnă a slăbi tot pe atîta forța legii. Și chiar admitînd folosul inovațiunii ne putem întreba dacă în orice stat, inițiativa legilor trebuie lăsată tuturor cetățenilor, fără deosebire, ori păstrată numai cîtorva; căci există în această privință sisteme foarte deosebite. Însă să limităm aci aceste considerațiuni, care vor mai găsi un loc și aiurea.

(Aristotel, *Politica*, ed.cit., p. 76 – n.t.)

Omul și viața domestică

James Redfield

Izvoare: prezența unei absențe

Unul dintre învățămintele pe care ni le-a lăsat Arnaldo Momigliano este că istoria nu se referă la izvoare. Istoria este o interpretare a acelei realități pentru care izvoarele sînt „semne indicatoare sau fragmente”. Desigur, noi pornim de la examinarea unor izvoare, dar încercăm să privim dincolo de ele, la realitățile pe care le reprezintă sau pe care nu reușesc să le reprezinte, le travestesc și adesea chiar le ascund. Indicația lui Momigliano este cu deosebire semnificativă raportată la problema noastră, deoarece grecii din epoca clasică nu ne-au lăsat nici o informație despre viața lor domestică.

În primul rînd, dispunem pentru această perioadă de mărturii informale foarte sărace – mă refer la surse de informație cum ar fi scrisorile private, documentele comerciale, materialele de arhivă, depozițiile din proceduri judiciare. Nu lipsesc totuși reprezentările concrete: imagini modelate și pictate, descrieri literare, dări de seamă istorice, analize filosofice, discursuri publice, transmise ca modele de retorică. Îi întîlnim pe greci, ca să spunem așa, în haine de duminică: nu-i luăm prin surprindere, ci ne apar așa cum au dorit ei să ni se prezinte. În plus, în aceste cazuri, cu puține excepții, este vorba despre reprezentări ale vieții publice. Istoria, imediat ce a căpătat forma ei canonică prin opera lui Tucidide, s-a interesat aproape exclusiv de politică și de război. Începînd de la Pitagora, tradiția filosofică (cu importanta excepție a lui Aristotel) a privit cu ostilitate „sfera domestică”, domeniu al emoționalității fluctuante, al tendințelor antisociale și al mobilurilor josnice. Este mai probabil să fie morale acțiunile caracteristice vieții publice, care, fiind vizibile, fac obiectul judecății publice.

Viața publică se desfășoară într-un spațiu public. Această regulă are o reflectare specială în acea formă artistică ce aduce înaintea publicului atenian experiența privată și relațiile domestice, adică drama. În tragedie, ca și în comedie, scena este situată într-un loc deschis, în stradă sau într-un loc asemănător. Personajele ies din casă sau din corespondentul acesteia (cortul lui Aiax, peștera Ciclopului) și deseori dau explicații în legătură cu motivul pentru care au ieșit să-și expună

gîndurile secrete sau să se plîngă de necazurile personale. Altfel spus, reprezentarea se reprezintă pe sine ca revelație a ceva ce este în mod obișnuit ascuns. Aceasta ne ajută să înțelegem de ce în cadrul dramei relațiile domestice sînt în general reprezentate în anormalitatea lor, ca rupte sau în criză. În calitatea ei de reprezentare a vieții domestice, drama este totodată un fel de scandal.

În dramă, multe personaje sînt feminine. După cum observă Pericle din opera lui Tucide, în viața de zi cu zi pentru o femeie ateniană era un motiv de mîndrie să nu se știe nimic despre ea. Femeile care apar pe scenă sînt într-un anumit fel discreditate sau în pericol de a fi discreditate din momentul în care publicul le vede, prin însuși faptul de a fi văzute. Revelarea a ceea ce în mod normal este ascuns nu poate fi decît inoportună.

Grecii din perioada clasică nu au produs acel gen de narațiune realistă care constituie o mărturie atît de bogată asupra vieții domestice în epocile moderne. Putem să deducem fără îndoială unele lucruri și din reprezentările de care dispunem, dar ca și cum am asista la o comedie, în care din cînd în cînd se deschide o ușă și apare un crainic sau ni se înfățișează un personaj și ne spune cîte ceva din cele ce se întîmplă în lumea închisă, inaccesibilă vederii noastre. Pe baza unor asemenea semne și fragmente este posibil să facem o descriere a sferei domestice în viața Greciei antice, și așa s-a și procedat; prezentul eseu adoptă totuși un mod diferit de abordare. El vrea să fie o cercetare asupra *ideii* de „sferă domestică” la greci (mai ales așa cum o putem deduce din mituri și rituri) și, într-un mod mai aplicat, asupra situației ei în ideologia cetății-stat. Alegerea pe care un popor o face atunci cînd se reprezintă pe sine poate să spună mult, atît prin ceea ce trece sub tăcere, cît și prin ceea ce arată.

Suprimarea „sferei domestice”

Să începem cu o absență bine cunoscută, dar deconcertantă: grecii din perioada clasică nu ne-au lăsat nici o poveste de dragoste. Povestea cea mai familiară, cea care începe atunci cînd „un bărbat întîlnește o femeie” și care se termină cu „au trăit fericiți” nu-și găsește locul în literatura greacă înainte de *Mizantropul* lui Menandru, scris în anul 316 î.Hr., șapte ani după moartea lui Alexandru cel Mare. Desigur, este posibil ca alte opere, care s-au pierdut – ca *Andromeda* lui Euripide, de exemplu –, să fi urmat această schemă și nu lipsesc unele excepții în acest sens nici în operele care au ajuns pînă la noi, cel puțin în ce-i privește pe zei; în cea de-a noua *Pythică* a lui Pindar, de exemplu, îl întîlnim pe Apollo făcîndu-i curte nimfei Cyrene; iar Homer face aluzie la jocurile prenuptiale ale lui Zeus și ale Herei „atunci cînd în oara dintîi, luîndu-se-n brațe/ s-au drăgostit pe ascuns și fără să știe

părinții”¹. Rămîne totuși valabilă regula generală, iar acest lucru este cu atît mai surprinzător cu cît (spre deosebire de narațiunile de tip realist) poveștile de dragoste sînt răspîndite în toată lumea și se află la baza unor opere clasice diferite unele de altele, cum ar fi *Povestea prințului Gengis* sau *Sakuntala*. În plus, poveștile de dragoste constituie o parte importantă a patrimoniului comun al basmelor populare indo-europene, fie că e vorba de povestea fiului mezin care o cucerește pe frumoasa prințesă, fie că este vorba despre fecioara nefericită salvată de neasemuitul ei Făt-Frumos.

Desigur, grecii spun și ei povești de acest fel, de pildă cum a cucerit-o Iason pe Medeea, sau cum a dobîndit-o Pelops pe Hippodamia, dar în perioada clasică acestea nu erau povești de dragoste propriu-zise. De pildă, Pindar povestește atît istoria lui Pelops, cît și pe cea a lui Iason. În prima *Olimpică*, Pelops este cu siguranță un pretendent, dar nu-l vedem făcîndu-i curte Hippodamiei; ea e mai degrabă recompensa pentru care îl învinge pe tatăl ei, Oinomaos. Iason, în „patra *Pythică*”, o farmecă și o seduce pe Medeea, ce nu este atît recompensa căutată, cît instrumentul prin intermediul căruia el duce la bun sfîrșit o faptă prin care-și va recăpăta averea.

Cu alte cuvinte, Iason nu se află în căutarea unei soții, ci a propriilor rădăcini. Moștenirea este aspectul de viață familială de care se ocupă narațiunea clasică. În *Antigona*, de pildă, Hemon și Antigona sînt o pereche de logodnici – dragostea lui pentru fată constituie punctul de criză al intrigii tragice –, dar autorul tragediei nu-i aduce împreună pe scenă. Antigona devine mai degrabă motivul conflictului dintre Hemon și tatăl ei. Clitemnestra își omoară soțul și se căsătorește cu alt bărbat, dar tragedia ei rezidă în relația cu Oreste, care trebuie să-și ucidă mama pentru a-și revendica dreptul asupra regatului tatălui său. Alt exemplu, Oedip: necazurile lui încep în copilărie, cînd propriul tată încearcă să-l ucidă, și continuă cu episodul cînd – din întîmplare – își recuperează averea, omorîndu-și tatăl și devenind soțul mamei sale. Problemele încep atunci cînd un părinte încearcă să împiedice succesiunea firească a generațiilor. În același fel, disputa dintre Pelops și Oinomaos se transformă în omucidere, pentru că Oinomaos nu voia să accepte căsătoria fiicei sale și se întrecea din această cauză cu toți pretendenții într-o cursă de cai. Îl îndemna pe pețitor să pornească primul în cursă iar apoi îl ajungea cu caii lui formidabili și îl înjunghia pe la spate. În acest fel ucisese doisprezece tineri. Cel de-al treisprezecelea, Pelops, reușește (prin diverse mijloace, în funcție de versiunile poveștii) să-l ucidă pe Oinomaos și să o obțină pe Hippodamia.

Într-una din versiuni, Oinomaos voia să se însoare el însuși cu Hippodamia și această temă incestuoasă poate fi considerată latentă în toate versiunile; a te căsători cu propria fiică este echivalent, ca

1. *Iliada*, ed.cit., p. 265 (n.t.).

semnificație, cu a-ți uide propriul fiu, adică un refuz de a „renunța”, de a lăsa locul generațiilor următoare.

Fiind nemuritori, zeii nu au această problemă sau, mai curînd, tocmai fiindcă sînt nemuritori, au problema inversă. *Teogonia* lui Hesiod povestește cum cei doi zei supremi, Uranus și Cronos, încercaseră în zadar, fiecare la rîndu-i, să împiedice succesiunea; Zeus, care este al treilea în linie descendentă, a pus ordine în Univers. A reușit acest lucru mai degrabă devorînd-o pe Metis, prima lui soție, decît căsătorindu-se cu ea. Din capul lui Zeus se naște astfel Atena – care îi era întru totul devotată, pentru că Zeus îi era deopotrivă tată și mamă –, evitîndu-se totodată nașterea unui fiu care ar fi putut fi mai bun ca tatăl său. De fapt, puterea veșnică a lui Zeus este asigurată de o fiică de-a pururi fecioară și de un fiu nenăscut.

Din moment ce sîntem nemuritori, par să le spună grecilor miturile lor, trebuie să le dăm voie fiicelor noastre să se căsătorească și fiilor noștri să trăiască. Cei care încalcă această lege perturbă Cosmosul. Un exemplu legendar este cel al lui Astyages, regele mezilor; el aflase în vis (Herodot, 1, 108) că fiul fiicei sale îi va lua locul pe tron. În loc să se bucure de visul care-i promitea că va domni și în generația următoare (i-ar fi urmat la tron nu fiul, ci nepotul), Astyages s-a comportat ca și cum ar fi sperat să trăiască veșnic și a încercat să-l ucidă pe copil. Astfel au apărut Cyrus cel Mare și Imperiul Persan. Niște erori care la nivel domestic au provocat tragedii, iar la nivelul marii istorii a lumii au generat fapte de vitejie.

Problema succesiunii reprezintă una din modalitățile de manifestare a raportului dintre natură și cultură: prin intermediul succesiunii, noi, ființele muritoare – „creaturi de o zi”, după cum ne definesc poeții –, ne străduim să transmitem o ordine culturală perenă. N-o putem face decît depășindu-ne egoismul; ordinea culturală devine astfel darul unei generații făcut generației care o moștenește. În măsura în care înțelegeau familia în acești termeni, grecii o priveau din punctul de vedere al orașului-stat. Scopul familiei, în această perspectivă cu totul politică, este acela de a transmite proprietatea și rolurile sociale în așa fel încît ordinea politică să supraviețuiască morții indivizilor. În ordinea naturii, rolul civil al femeilor era acela de a produce cetățeni, adică moștenitori de sex masculin ai capilor de familie din cetăți; în ordinea culturii, femeile îndeplineau rolul de garanție într-o tranzacție între socru și ginere. Această tranzacție era *engye* sau *engyesis*. Era vorba despre un acord între tatăl femeii (sau tutorele ei legal) și pretendent, acord prin intermediul căruia tutela era transmisă de la primul la celălalt. În aceiași termeni se petrecea trecerea în garanție a oricărui alt obiect. Încredințarea femeii era, prin urmare, pecetea unui angajament între cei doi bărbați; cel mai în vîrstă o oferea ca zălog, în sensul activ al verbului, cel mai tînăr o primea în sensul

verbal „mediu” (*engyomai*: cf. Herodot, VI, 130, 2). Femeia nu era parte implicată în această tranzacție.

Formula grecească spunea: „O dau zălog pe fiica mea pentru a da naștere unor fii legitimi, și împreună cu ea o zestre în valoare de...” (Menandru, fragm. 435 Kol.; *Dyskolos*, 842 și urm.). Tatăl nu numai că-și dădea fiica, dar îi ceda ginerelui și răspunderea ei și-i dădea o dată cu fiica și o zestre. Formal, zestrea nu aparținea niciodată soțului, care o ținea în păstrare pentru copiii săi și trebuia s-o înapoieze dacă mariajul se anula; totuși, constituia adeseori o neîndoielnică tentație, din moment ce soțul putea s-o administreze pe toată durata căsătoriei. Ginerile nu trebuia să dea nimic în schimb; în povestiri se vorbește mult de zestrea nupțială, dar căsătoria-schimb clasică era reciprocă numai în interiorul unei rețele de reciprocitate generalizată: tatăl trebuia să „transfere” fiica pentru că, la rîndul său, primise fiica unui alt bărbat. Singura condiție expresă a tîrgului era „nașterea de fii legitimi”. Socrul era recompensat cu perspectiva de a avea nepoți. Aici, punctul focal este încă ereditatea. Căsătoria este concepută ca mijlocul prin care un bărbat poate avea descendenți prin intermediul fiicei sale. Ginerile, în schimb, dobîndea unele drepturi față de socrul lui.

În Grecia, căsătoriile nu erau aranjate, dacă prin aceasta înțelegem un acord între părinții ambilor soți. Grecii nu au cunoscut niciodată ceva similar romanei *patria potestas*, în baza căreia fiii adulți rămîneau sub autoritatea tatălui cît timp acesta trăia; prin urmare, pretendentul, în calitate de bărbat adult, „contracta” soția pe cont propriu. A-ți lua o soție era un fel de achiziție, parte din „funcția a treia”; Hermes, zeul trecerii soțiilor de la casa veche la casa nouă, este totodată zeul comerțului, al furtului și al obiectelor găsite. În *Republica* lui Platon, Glaucon vorbește despre căsătorie ca despre o formă de negoț; omul cu adevărat nedrept, spune el, este acela care „poate să-și ia nevastă din orice casă ar voi, să-și dea fata după oricine dorește, poate să se învoiască și să se asocieze cu oricine. Iar din toate acestea el trage folos, fiindcă facerea de nedreptăți nu-l mîhnește”¹.

Pe asemenea baze, căsnicia se așază solid într-o lume masculină, de tranzacții publice, de competiție pentru onoruri și pentru cîștiguri. În măsura în care este înțeleasă astfel, căsnicia nu mai are drept nucleu relația privată dintre bărbat și femeie. O consecință, se poate adăuga, este lipsa poveștilor de dragoste.

Poveștile despre curtoazie, trebuie să ne fie clar, sînt în realitate povești despre idealul de relație conjugală, întrucît prețul plătit pentru căsătorie dă o imagine asupra statutului de om căsătorit, iar calcularea distanței care desparte condiția de celibatar de aceea de soț este un mod de a arăta diferența dintre cele două situații. Ca să ne exprimăm

1. Platon, *Opere*, ed.cit., vol. V, 362 b, p. 125 (n.t.).

în termeni mai tehnici, o poveste de dragoste descrie imaginea ideală a căsătoriei în termenii unei serii de întâmplări ideale. Aceste povești nu au deloc nevoie să reflecteze vreo practică reală a curtoaziei; astfel se explică de ce sînt atît de populare în culturi precum cele sud-asiatice, de exemplu, unde căsătoriile sînt toate hotărîte de părinții celor doi și soții nu se văd pînă în ziua nunții. Totuși, soția speră să placă și deci e pasionată de poveștile cu femei cărora li se face curte; la fel, logodnicului, care se așteaptă să fie admirat, îi plac poveștile în care viitorul soț se luptă pentru a ajunge la doamna inimii lui. Poveștile în care soția este o recompensă în așteptarea celui mai merituos răspund dorinței femeii de a fi socotită o comoară și aspirației bărbatului de a o merita. Dacă în poveste soția este o victimă salvată, înseamnă că femeile trebuie protejate și că bărbații sînt destul de puternici pentru a face acest lucru. În povești ei trăiesc fericiți pînă la adînci bătrînețe, ca și cum, o dată lucrurile întîmplate, urmarea nu poate fi decît aceasta: sînt cu adevărat reprezentări ale fericirii conjugale.

Absența poveștilor de dragoste din literatura greacă este deci un aspect al absenței oricărei descrieri pozitive a căsătoriei. Personajele feminine din tragedii sînt sau victime ale puterii, ca Ifigenia și Io, sau niște furii vindicative, precum Clitemnestra și Medeea; adesea reușesc să fie, ca Deianira și Antigona, și una, și alta. În literatura tragică, perechea cea mai fericită sînt (înainte de a descoperi adevărul) Oedip și mama sa! La Aristofan găsim ceva în plus pentru a reechilibra balanța – eroul din *Aharnienii* apare împreună cu soția sa, așa cum face, mai relevant, eroul din *Plutos* –, dar singura scenă într-adevăr memorabilă dintre un bărbat și soția lui este, în *Lysistrata*, scena în care Mirina refuză favorurile soțului. Dintre dramaturgii ale căror opere ne-au parvenit, Euripide pare cel mai interesat de tema căsătoriei. În *Ifigenia la Aulis* acțiunea gravitează în jurul unei căsătorii (care ascunde, firește, un sacrificiu uman); *Andromaca* și *Oreste* se termină cu o logodnă, *Elena* și *Alceste* – cu reunirea soților. Totuși dintre aceste tragedii numai *Alceste* poate fi considerat o operă pe tema căsătoriei; aici se exprimă regretul pentru fericirea conjugală pierdută.

Privind la operele epice, ne facem o impresie cu totul diferită. *Odissea* este centrată, în fond, pe refacerea unei căsnicii, după cum o căsnicie constituie *casus belli* în războiul troian; în plus, acțiunea din *Iliada* se dezvoltă în jurul pierderii și recuceririi unei femei de către Ahile, care subliniază el însuși împrejurările: „Au între toți muritorii iubescu-și femeile singuri cei din Atreus născuți? Dar cine-i om bun și cuminte/ dragoste poartă și grijă de-a lui”¹.

Cu Priam și Hecuba, cu Hector și Andromaca, Alcinou și Aretea, Ulise și Penelopa – ca să nu-i mai amintim pe Zeus și Hera – găsim

la Homer o întreagă galerie de perechi căsătorite, iar imaginea asupra căsnicii este în general pozitivă. Numai în producția literară ulterioară această temă dispare.

Dar cînd ajungem, în sfîrșit, la *Dyskolos*, nu ne găsim în fața unei prime, incerte schițări a unei povești de dragoste, intrucît comedia este deja un exemplu evoluat al genului, cu tînărul erou sincer și pasionat, virginala lui soție captivă, tatăl ei furios și cu amestecul de necazuri și neînțelegeri depășite. După Menandru, acest gen de poveste devine filonul principal al narațiunii elenistice. Și aceasta se întîmplă ca și cum poveștile de dragoste ar fi fost întotdeauna prezente în chip latent, supoziție confirmată de observația că încă din cărțile a VI-a și a VII-a din *Odissea* există latent o poveste de iubire. Vizita lui Ulise la feaci este clar și foarte explicit construită în așa fel încît să evite un scenariu subînțeles care-l împingea pe străinul cel chipeș venit de pe mare să se însoare cu fiica regelui și să moștenească regatul. Această evoluție alternativă a poveștii se află în mintea tuturor personajelor și era, evident, familiară poetului și publicului său.

Conotația căsătoriei ca temă latentă, adică reprimată, în cultura greacă este ulterior confirmată de faptul că autorii care dau vieții conjugale forma cea mai realistă sînt Aristofan (ce introduce de pildă, în *Norii*, relatarea lui Strepsiade despre prima noapte de după nuntă sau, în *Lysistrata*, pălăvrăgelile femeilor) și Herodot – în acest caz adesea cu referiri la exotical Orient, începînd cu Candaul din Lidia, dar și la un context grecesc. Aristofan și Herodot sînt cei doi autori „canonici” mai liberi, în mod evident, în a discuta probleme eliminate din genurile literare mai respectabile: ambii, de pildă, vorbesc despre lucruri niciodată menționate de Homer, ca urina și organele genitale ale femeii.

Putem să stabilim astfel o graniță cronologică. Perioada în care mariajul este suprimat ca subiect literar este exact aceea în care orașul-stat funcționează ca structură suficientă sieși – sau măcar independentă – în viața grecilor. Înainte de Homer nu se poate vorbi despre cetate-stat în sensul propriu al termenului; după Alexandru cel Mare, cetatea-stat a supraviețuit doar ca unitate socială și administrativă sub domnia regilor elenistici și a urmașilor lor. Cetatea-stat, pe de altă parte, este structura de viață socială profund caracteristică grecilor din perioada clasică, aceea care-i definește cel mai bine. La greci, a vorbi despre „omul domestic” înseamnă a ridica problema raportului dintre sfera domestică și cetatea-stat.

În tragedie, care era o artă civilă, temele domestice sînt situate în cadrul unei societăți eroice, o societate în parte imaginară, în parte evocată dintr-o perioadă care a precedat cetatea-stat, cînd după cum se vede în narațiuni, femeile apăreau mai des și erau mai independente. Societatea eroică este condusă de monarhii, iar familiile protagoniste ale dramelor sînt familii de regi și de principii (unele dintre primele tragedii sînt localizate în Orient, dar aceasta nu rezolvă problema,

1. *Iliada*, ed.cit., p. 164 (n.t.).

fiindcă și Orientul era guvernat tot de o monarhie). Tragediile reflectă astfel frământările cetății-stat de-a lungul unei perioade de trecere. Problemele domestice ale familiilor regale au în mod evident o semnificație politică. Reprezentarea poveștilor eroice devine deci (printre altele) un mod de a reflecta asupra implicațiilor politice ale ordinii domestice.

O temă recurentă în aceste opere o constituie amenințarea din partea puterii feminine, pericolul ca bărbații să piardă controlul asupra femeilor. Această teamă își are corospondentul comic în ipoteza fantastică avansată de Aristofan a unei acțiuni politice întreprinse de femei. Indiferent dacă este vorba de o tragedie sau de o comedie, deținerea puterii de către femei este întotdeauna tratată ca o răsturnare a ordinii universului, determinată, în plus, de nebunia sau de slăbiciunea bărbaților. Indiferent dacă femeia în cauză este vicioasa Clitemnestra, patetica Antigona sau înțeleapta Lysistrata, revendicarea de către femei a puterii este văzută, chiar și de femei, ca semnul unei teribile erori. Puterea legitimă în cetatea-stat – se spunea pe scenă la greci – era cea a bărbaților, dar această orânduială legitimă era departe de a fi asigurată.

Legende grecești vorbesc și despre femei cu totul ieșite din fire: este vorba de menade, literalmente „nebune”. Părăsind cetatea și cățărându-se pe munți, extatice și violente, ele fac minuni: se joacă cu șerpi, sfișie animale cu mîinile goale și pot să se lupte cu bărbații și să-i învingă. În general, i se închină lui Dionysos, care se desfată cu ele ca Artemis cu nimfele ei. Totuși, în timp ce nimfele sînt nemuritoare, menadele sînt muritoare, soții și fiice de oameni obișnuiți, iar menadismul nu constituie o formă normală de religiozitate; dimpotrivă, în legende, cel mai adesea este vorba despre o pedeapsă ce cade asupra cetății care s-a opus unui zeu. Este tipică povestea sosirii la Argos a lui Dionysos, care, pentru că n-a fost cinstit cum se cuvine, a provocat nebunia femeilor: „...și-au dus în munți pruncii pe care îi aveau la sîn și s-au hrănit cu carnea lor” (Apolodor, *Biblioteca*, 3, 5, 2, 3). Menadismul este negarea maternității și a ideii de succesiune a generațiilor, un flagel ca foametea, seceta sau ciuma și, la fel ca acestea, poate fi contracara doar prin instituirea unei relații corecte cu divinitatea.

Argos constituie, de asemenea, fundalul poveștilor despre fiicele lui Pretos, care, în diferite versiuni ale mitului, sîrșesc prin a înnebuni. Într-o variantă, pentru că i-au rezistat lui Dionysos; în alte versiuni, zeitatea ofensată era Hera. În versiunea lui Hesiod (*Fragmenta Hesiodica*, 130-33 Merkelbach-West) devin trufase fiindcă sînt înconjurte de curtezani și prin aroganța lor o jignesc pe Hera, care le face să devină nimfomane, pentru a le pedepsi apoi cu lepra și cu căderea părului. Pentru a fi salvate sînt duse în Argolida. La versiunea citată se adaugă alta, în care fiicele lui Pretos le fac să înnebunească o dată cu ele pe toate femeile din Argos, iar acestea din urmă își ucid copiii. Atunci

Melampus și Bias le duc pe cele trei tinere fete ale lui Pretos într-un ținut învecinat și, omorînd-o pe una dintre ele pe drum, le vindecă pe celelalte două și se căsătoresc cu ele. Pretos împarte apoi Argolida cu cei doi gineri ai săi (Apolodor, *Biblioteca*, 2, 2, 2, 2-8).

În versiunea pe care Hesiod o dă mitului, puterea feminină care scapă de sub control este explicit puterea sexuală. Trufia fetelor vine din aceea că sînt foarte curtate, că se simt „o partidă bună”. Hera le pedepsește făcîndu-le să nu-și mai poată controla sexualitatea și lipsindu-le apoi de orice farmec. În istoria lui Melampus, remediul îl reprezintă alungarea fetelor; rezultatul final (prin sacrificarea uneia dintre cele trei) este nu numai o căsătorie, dar și o nouă ordine politică. În cadrul ordinii civile și domestice astfel restabilite, femeile nu-și vor mai ucide copiii și succesiunea firească va putea fi reluată. Privite în ansamblu, diferitele variante ale poveștii despre fiicele lui Pretos par să le spună grecilor că mariajul, canalizînd puterea sexuală a femeii către scopurile procreării de urmași, o limitează și asigură astfel fie ordinea civilă, fie o bună relație cu zeii.

Menadismul și-a găsit reprezentarea literară cea mai desăvîrșită în *Bacantele* lui Euripide. În această operă, menadismul este tot o pedeapsă pentru ofensa adusă lui Dionysos, căruia regele Tebei, Penteu, a refuzat să-i recunoască natura divină (Dionysos este de fapt vărul primar al lui Penteu, fiind născut din Zeus și din Semele, sora mamei regelui teban). Atunci zeul le dă femeilor din Teba nebunia și le împinge să străbată ca niște sălbăticiuni munții, să atace satele și să răpească copii. Locul lor la Teba este luat de femeile din Asia pe care Dionysos le-a adus cu el, sub protecția lui, prefăcîndu-se că este un preot al propriului cult. Penteu încearcă să-l prindă pe Dionysos, dar zeul scapă printr-o vrajă, cutremurînd palatul regal și întunecînd mintea regelui, care se urcă și el pe munte îmbrăcat în femeie. Acolo, propria mamă îl omoară sfișindu-i pieptul și făcîndu-l bucăți.

Bacantele este o operă în culori întunecate, iar personajelor sale nu li se adresează decît un mesaj, acela că zeul este mare, chiar dacă nu este și bun. Există în dramă o exaltare a stării de beție și de extaz, dar o exaltare contrazisă de dezvoltarea operei, care ne înfățișează urmările catastrofale ale unui extaz și ale unei exaltări fără măsură. Mesajul care se degajă de aici li s-a părut multora pură teroare.

Nu trebuie totuși să trecem cu vederea că Dionysos, care deține – în calitate de zeu – puterea specială de a schimba aparențele și ai cărui discipoli au experimentat stări de alterare a conștiinței, este în același timp zeul teatrului. În *Bacantele* această legătură este aproape explicită: zeul însuși recită o parte din dramă și-și deghizează cu grijă victima. De altfel, opera, ca toate tragediile, a fost reprezentată în timpul unei serbări în cinstea lui Dionysos. În plus, în reprezentație, corul menadelor, asemenea tuturor celorlalte personaje, a fost interpretat de bărbați, așa cum probabil în exclusivitate masculin era și publicul.

Drama reprezenta disoluția cetății, dar reprezentația constituia un eveniment public și religios complex. Celebrând această serbare, cred că atenienii instituiau un raport drept cu zeul și că făceau acest lucru excluzându-le pe femei, prezente doar ca subiect al spectacolului. Serbarea este astfel *înăuntrul* dramei ca alternativă a acesteia, un antidot împotriva groazei evocate de ea însăși. Oricine s-ar fi uitat în jurul său în teatru ar fi putut să vadă că, în definitiv, bărbații erau stăpîni pe situație.

În general, se poate observa că drama ateniană permite reprezentarea vieții domestice doar prin intermediul unei triple despărțiri de realitatea imediată. Sfera domestică este reprezentată în public (de către bărbați și pentru bărbați); e reprezentată ca și cum s-ar petrece în public (scena este în aer liber); este transfigurată pentru că este reprezentată ca și cum ar aparține epocii eroice sau, în comedie, unei imaginare suspendări a timpului, spațiului, cauzei și efectelor. Prin intermediul acestor trei separări putem să avem măsura nevoii atenienilor de a proteja publicul de intruziunea realității domestice, în timp ce existența dramei ne dă măsura nevoii corespunzătoare de a interpreta această realitate în lumina exigențelor publicului. Suprimarea sferei private din conștiința publică, comportînd absența unei narațiuni realiste, poate fi privită ca una dintre prejudecățile culturale ale cetății-stat, chiar dacă (sau cu atît mai mult cu cît) această realitate se reafirmă apoi în formă stilizată.

Excluderea femeilor

Polis-ul, sau cetatea-stat greacă, poate fi definit ca un organism politic bazat pe ideea de cetățenie, adică o comunitate care cuprinde un număr de persoane, dintre care nici una nu este superioară celorlalte din punct de vedere juridic. Autoritatea le este conferită indivizilor ca ceva care ține nu de *persoană* (ca în regimurile monarhice și feudale), ci de *funcție* (chiar dacă aceasta este deținută pe viață). Cetățenii au posibilitatea să renunțe la funcție fără să-și piardă statutul, cum se întîmplă de obicei în realitate: cetățenii sînt caracterizați prin posibilitatea de a deține o funcție și de a o ceda apoi altuia, „de a conduce și a fi conduși”, după formularea greacă. Din punct de vedere sociologic, cetatea-stat constă din mai multe mici comunități familiale legate printr-o reciprocitate generalizată (ospitalitate reciprocă, căsătorii-schimb bilateral generalizate etc.); din punct de vedere economic este vorba de o societate bazată pe proprietatea privată, unde bogăția se află în mîinile unor indivizi diferiți, supuși totuși unui impozit pe avere în momentele de necesitate publică. În ce privește cele trei niveluri, grecii înșiși opuneau propria lor organizare politică celei orientale, în care

autoritatea aparținea regelui (el însuși un sacerdot, dacă nu chiar o zeităte), demnitățile erau conferite de tron, iar surplusul era păstrat în palat sau în templu în vederea redistribuirii pentru nevoile curente sau în caz de necesitate publică.

Cetățenii nu reprezentau întreaga populație în cetățile-stat grecești: în realitate, nicăieri ei nu ajungeau la un sfert din numărul rezidenților. Cetățenii cu titlu deplin erau toți bărbați liberi adulți (situație în care avem de-a face cu un regim democratic) sau doar unii dintre ei (aleși fie dintre membrii anumitor familii, fie după contribuție, fie după ambele criterii), și în acest caz regimul este o oligarhie. În orice caz erau excluși de la cetățenie copiii, femeile și sclavii. Locul lor era în casă, în interiorul ei, în afară de situația cînd munca specifică îi obliga să lucreze afară. Ei erau membri ai familiei, dar nu ai cetății, decît în chip indirect; cetatea era desigur patria lor, dar ei nu făceau parte din sfera publică.

Cetățenii formau un „public”, iar viața civilă consta aproape integral și la propriu în reuniuni publice – în adunări, în teatru, la jocuri și ritualuri. Dreptul cetățeanului era tocmai dreptul de a participa la aceste manifestări publice, dacă nu ca actor, măcar ca spectator (las la o parte în această discuție statutul intermediar între oamenii liberi și sclavi, de pildă cel al cetățenilor onorifici sau al străinilor rezidenți; pe cît de importanți puteau fi în viața practică a cetății, pe atît nu aveau nici un rol în „teoria” cetății-stat). Acest drept era *time-ul* cetățeanului, dreptul său de a fi „demn de considerație”. O prevedere comună în jurisprudența attică era *atimia*, care consta în pierderea dreptului de a apărea în public; era un fel de exil intern, ca al unui locuitor „discriminat” din Africa de Sud, și-l reducea pe cetățean la nivelul unei femei sau al unui copil.

Aceasta nu însemna că toți cetățenii cu titlu deplin erau egali; ei erau egali doar în privința dreptului de a apărea în public. Această apariție se exprima întotdeauna printr-o competiție care tindea mai degrabă să stabilească *inegalitatea* dintre cetățeni. O asemenea competiție putea să ia pur și simplu forma unei etalări a bogăției; în cazul unei manifestări rituale, superioritatea consta în a fi ales pentru a îndeplini rolul principal, în timp ce într-un joc sportiv rezultatul îl distingea pe învingător de învins. În dezbaterile publice și în teatru, relația dintre prestigiul social și condiția socială era mai complexă; de pildă, actorii au încetat să se bucure de o stimă deosebită imediat ce poezii au încetat să recite ei înșiși rolurile principale. Unele roluri politice cu deosebire „vizibile”, de pildă acela de demagog, erau dezonorante. Cu toate acestea, spațiul public le oferea bărbaților posibilitatea de a deveni respectabili – termenul homeric este *ariprepees*; aici se reunea comunitatea și cu această ocazie stabila diferențele dintre membrii săi. În general, grecii erau convinși că numai făcînd parte dintr-o asemenea comunitate de egali aflați în competiție puteau

deveni ființe umane în adevăratul sens al cuvîntului. Prin urmare, numai bărbații puteau fi (în sens restrîns) ființe umane.

Competiția prin excelență era războiul, în care bărbații se distingeau în chip altruist, în interesul cetății. În concepția homerică războiul era văzut ca un fel de întrecere, constînd din dueluri cu indivizi în roluri de învingători și învinși. În Grecia epocii clasice modalitatea de a face război nu ar fi putut fi – așa cum probabil nu a putut fi niciodată – o competiție individuală; noțiunea de competiție a fost adaptată tacticilor colective ale falangelor, transformînd bătălia într-o întrecere de fermitate, în care un om învingea dacă nu se afla printre învinși, dacă nu ceda teren. Cei ce rupeau rîndurile erau marcați pe viață și purtau, în funcție de cetate, nume diferite, dar la fel de jignitoare: atenienii erau numiți „aruncă-scut”, iar spartanii „fricoși”. Pedepsa formală era *atimia*. Astfel, vitejia pe cîmpul de luptă constituia un fel de condiție competitivă indispensabilă pentru viața publică, așa cum antrenamentul militar era inițierea recunoscută ca marcînd trecerea la vîrsta virilității.

După Homer, comunitatea politică greacă este concepută ca o companie de războinici care se autoconduce; războinicii erau bărbați și deci comunitatea politică consta din bărbați. Pe de altă parte, războiul, în sensul de înfruntare activă, era potrivit pentru tineri, iar aceasta presupunea tendința de înlăturare a bătrînilor, chiar dacă se recunoștea că experiența lor putea fi valoroasă. Nestor trebuie să le amintească ascultătorilor săi că și el a fost cîndva războinic. Nu lipsesc semnele care ne arată că exista tendința de a-i trimite pe cei vîrstnici acasă, așa cum Laerte din *Odiseea* se retrage la casa lui de la țară pentru a-și lucra grădina de legume; doar înaintînd în vîrstă (după cum atrage atenția Kephalos, în Platon) poți să-ți dai seama de adevărul proverbului după care „bogații găsesc mîngîieri din plin” (*Republica*, I, 329 c)¹. Altfel spus, cei vîrstnici se retrag să se bucure de bunurile lor, nu mai pot să participe activ la acea competiție pentru onoare care este viața în spațiul public. În realitate, Nestor spune (mai degrabă în chip apologetic) că e *themis*, fără îndoială demn de cinste pentru un om în vîrstă să stea acasă și să primească veștile: el nu mai poate să călătorească (*Odiseea*, III, 186-188).

Așa cum războiul definește ce înseamnă să fii om, virilitatea este condiția necesară pentru a participa la război și la viața publică în general. „Războiul este treabă de bărbați”, spune un proverb grecesc. Aceasta nu înseamnă numai că, în sens propriu, doar bărbații trebuie să lupte. Cînd Hector îi dă această replică Andromacăi (*Iliada*, VI, 492), vrea să spună că nefiind ea războinicul, nu este în măsură să aibă vreo opinie despre cum se poartă războiul. Acest sens este și mai categoric

în versiunea lui Telemah (*Odiseea*, I, 358); el îi spune mamei sale să se retragă în iatacurile femeilor, fiindcă „a discuta este o treabă de bărbați”. Iraționalitatea pretenției masculine de monopol asupra inteligenței politice era clară la Aristofan. *Lysistrata* lui explică dezo-lată că acea frază a fost făcută anume pentru bărbatul atenian atunci cînd soția sa manifestă interes pentru problemele cetății:

La începutul războiului, noi am suportat cu răbdarea știută tot ce ați uneltit voi, bărbații. De altfel, cine ne lăsa să suflăm? Nu că ne-ați fi plăcut! Dar v-am înțeles bine: deseori, chiar și închise înăuntru, reușeam să aflăm că ați pus la cale o mare nenorocire. Atunci, ascunzîndu-ne durerea, vă întrebam surizînd: „Ce ați hotărît în adunare azi? Ce altceva, pentru a face pace?”. „Ce te interesează?” spunea soțul. „Mai bine ține-ți gura!” Iar eu tăceam [...]. Aflam despre un plan încă și mai nebunesc. Atunci întrebam: „Bărbate, ați făcut o boacăna, de ce?”. O privire care mă fulgeră: „Du-te la tors și ai grijă de capul tău! De război se ocupă bărbații” (*Lysistrata*, 506-20).

Excluderea femeilor din viața publică ateniană reflectă acel tip de cerc vicios caracteristic sistemelor culturale. De ce femeile nu iau parte la viața publică? Fiindcă ele nu au îndeletnicirile specifice vieții publice. Și de ce nu au femeile acest fel de îndeletniciri? Pentru că nu sînt lucruri potrivite pentru femei. Premisele se autodemonstrează.

Pare totuși improbabil ca *Lysistrata* (scrisă, ca și *Bacantele*, de un bărbat pentru alți bărbați) să fi fost atît de puțin realistă, încît să fie pur și simplu tulburătoare; piesa ne informează că bărbații din Atena știau că soțiile lor aveau opinii politice și ne face să deducem că uneori femeile ajungeau să le și exprime. Reprimarea femeilor la greci – și la Atena, unde în anumite privințe lucrurile stăteau mai rău decît în alte părți – era departe de a fi totală. Instruirea femeilor nu era încurajată, dar nici interzisă; deși erau excluse de la acele arte care necesitau apariția în public (activitatea lor productivă era limitată la țesut), știm că unele femei se dedicau poeziei lirice. Și femeile puteau, în diferite moduri, să apară în public; avem informații despre competiții atletice feminine – desigur, nu la Atena, ci mai ales în Sparta, dar nu numai aici –, iar în sfera rituală femeile aveau o poziție aproape egală cu cea a bărbaților. Femeile din Atena, de exemplu, nu erau așa de izolate încît să nu fie reprezentate pe frizele Parthenonului, iar în viața reală riturile le ofereau bărbaților posibilitatea de a arunca o privire spre femeile din alte familii. Dacă unui tînr i se părea că o fată este atrăgătoare, putea (după ce aduna informațiile necesare) să se ofere drept ginere tatălui ei. Dacă tratativele aveau un final pozitiv, fata își părăsea părinții. La Atena, miturile eleusine ale Demetrei și Persefonei vorbesc despre despărțirea dintre mamă și fiică și despre nevoia de a nu întrerupe legătura dintre ele, dar plecarea fetei era o pierdere și pentru tată. Zestrea era cea care dădea formă materială

1. În Platon, *Opere*, ed.cit., vol. V, p. 84 (n.t.).

interesului constant al acestuia pentru ea și „pariului” pe care îl făcea în legătură cu nepoții.

Faptul că structura rudeniei, deși formal patrilineară, era în mod latent bilaterală în Grecia ne arată că la greci femeile erau considerate persoane. La ei reificarea femeilor nu a fost niciodată totală, ca la triburile Zulu de exemplu, unde avem informații că în casele regilor femeile erau considerate simple obiecte sexuale și instrumente de reproducere și de îngrijire a progeniturilor. Dimpotrivă, grecii le excludeau pe femei din societatea civilă numai în virtutea conștiinței deficitare.

Tocmai această conștiință lacunară poate să fie contribuția lor la „problema feminină” așa cum s-a dezvoltat ea în istoria occidentală. Se pare că, în momentul când le-a exclus pe femei, cetatea-stat a evocat încă de la început imaginea fantastică a unei cetăți alternative a femeilor, o imagine tradusă în forma rituală a Tesmoforiilor, în timpul cărora femeile se îndepărtează de casă pentru un anumit timp și formează un fel de cetate rituală pe cont propriu. Această ipoteză fantastică își găsește locul și în comedie: acțiunea politică a femeilor este o răsturnare imaginară, ca și cucerirea Paradisului sau învierea. Dar ipoteza imaginară este mai bine cunoscută în tradiția filosofică, în special prin intermediul utopiei socratice din *Republica*.

Pe parcursul expunerii utopiei sale, Socrate subliniază la un moment dat că paznicilor, fiind crescuți în cumpătare, nu le va fi greu să se ocupe de probleme cum ar fi „posesia femeilor, procreația, căsătoriile, de vreme ce trebuie ca toate acestea să fie puse cât mai mult în acord cu proverbul «comune sînt cele ale prietenilor»” (II, 423 e, 424 a)¹. Că „toate cele ale prietenilor sînt comune” se afirma deja într-un proverb pitagoreic; pitagoreicii căutau să transforme comunitatea lor într-una perfectă punîndu-și laolaltă proprietățile. Nu avem informații dacă se gîndiseră vreodată să extindă această regulă și asupra femeilor, dar este limpede în orice caz că la Socrate eliminarea proprietății private nu va fi suficientă; cetatea nu va fi niciodată o comunitate perfectă atît timp cît conducătorii vor avea *proprii lor copii* și de aici un interes privat legat de bunăstarea unor persoane particulare.

La începutul celei de-a cincea cărți, ascultătorii îi cer lui Socrate să fie mai clar în explicații; posesia în comun a femeilor prezintă, ca să spunem așa, „un interes uman”, ca tot ce are legătură cu sexul. Răspunsul lui Socrate are două părți. Mai întîi, el apără ideea de a admite femeile în viața publică și în rîndurile conducătorilor; apoi se ocupă de problema familiei.

Utopia trebuie să fie o comunitate întemeiată pe natură; s-ar părea atunci că bărbații și femeile trebuie să beneficieze de un tratament diferit, din moment ce ei sînt în mod clar diferiți prin fire. Dar, răspunde Socrate la obiecția pe care el însuși a ridicat-o, aceasta

1. *Ibidem*, p. 203 (n.t.).

înseamnă să înțelegem greșit semnificația cuvîntului „natură”. Utopia este un stat unde autoritatea aparține acelor care au capacitatea de a primi un tip specific de instruire; singurele diferențe naturale relevante sînt acelea care au legătură cu partea educabilă a omului, căreia Socrate îi dă numele de *psyche*, suflet. Faptul că femeile aduc pe lume copii, în vreme ce bărbații nu o fac, ține de trup, și este limpede că această diferență nu are nici o legătură cu o deosebire între sexe în privința însușirilor sufletești.

Aceasta nu înseamnă că Socrate consideră bărbații și femeile egali din punct de vedere psihologic; dimpotrivă, argumentația lui că nu există însușiri speciale ale femeilor, și deci nici ale bărbaților, se bazează pe presupunerea că bărbații, la urma urmelor, sînt superiori femeilor în totalitate, inclusiv în arta țesutului și a gătitului. Totuși, aceasta nu exclude posibilitatea ca unele femei să fie mai dotate decît unii bărbați, să fie capabile să primească cel mai înalt grad de instruire, iar aceste femei ar trebui să fie admise în rîndul celor mai buni. Evident, vor fi în număr mai mic decît bărbații.

Din moment ce aceste însușiri sînt specific masculine, femeile înzestrate cu ele vor semăna mai mult cu bărbații. Socrate a afirmat deja că femeile admise pentru o educație superioară vor face lucrurile pe care le fac și bărbații, inclusiv „mînuirea armelor și echitația” (452 c). În special (iar aici Socrate începe să se teamă de ridicol), la fel ca bărbații, ele se vor antrena goale – și nu numai cele tinere, ci și cele bătrîne. La urma urmelor, spune el, acestea sînt lucruri relative din punct de vedere cultural; nu cu mult timp în urmă grecii socoteau rușinoasă nuditatea în public a bărbaților, așa cum se întîmplă acum la barbari: „ridicolul din ochi a fost alungat de către binele din judecată” (452 d)¹ și tot așa se vor petrece lucrurile și în acest caz.

În această ipoteză imaginară, diferența dintre bărbați și femei se rezolvă într-un singur sens: unele femei „bune pentru gimnastică și pentru război” (456 a) devin, în mod cert, bărbați onorifici, iar femeile care primesc această învățătură sînt „cele mai bune dintre femei” (456 e)². Socrate afirmă, cu alte cuvinte, că cel mai bun lucru pe care îl poate face o femeie este să devină bărbat.

El trece deci la descrierea programului său de eliminare a familiei. A arătat deja că paznicii nu trebuie să aibă nici casă și nici un fel de altă proprietate; acum afirmă că fiii lor trebuie crescuți la grămadă, ca animalele. Aspectele cele mai scandaloase din *Republica*, în special legitimitatea incestului și asasinatul eugenic al copiilor, se află în acest capitol. Socrate împinge aici la limită aversiunea filosofiei pentru sfera domestică.

1. *Ibidem*, p. 238 (n.t.).

2. *Ibidem*, pp. 243-244 (n.t.).

Socrate se ferește să nege orice valoare a feminității *in sine*. Faptul că femeile nasc copii și îi alăptează (cf. 460 d) trebuie considerat un fel de handicap fizic de care trebuie să se țină seama într-un fel, dar care trebuie pe cât posibil depășit și minimalizat. O egală expunere a celor două sexe în timpul instrucției este fundamentală pentru a-i învăța pe paznici să nu privească diferența sexuală ca pe ceva important. Demonstrația lui Socrate nu este îndreptată împotriva excluderii femeilor din viața politică, ci vizează mai curînd o extindere a vieții politice spre unele dintre ele; feminitatea nu trebuie luată în considerare și nici nu este permis să fie folosită împotriva femeilor – și pe această cale se ajunge la admiterea lor.

Oricîtă ironie ar fi pus în ele – Socrate în dialog sau Platon vorbind prin intermediul lui –, aceste considerații ne permit, dacă interpretăm răsturnările, exagerările și negările pe care le conțin, să trasăm o schemă a cetății-stat. Ne apare o viață despărțită într-o sferă publică, unde bărbații se pun în slujba valorilor comune, și un spațiu privat, despre care poate este mai bine să nu se vorbească, „un spațiu ascuns” unde se concep copiii și se petrec alte lucruri care nu sînt demne de atenția puterii politice. Sfera publică este masculină, e un domeniu al cuvîntului și al ideii, caracterizat printr-o competiție deschisă pentru demnități publice, adică pentru identificarea propriilor egali. Trupul este aici în mod obișnuit gol: această „goliciune eroică” (care în artă era extinsă asupra bărbaților tineri în general, chiar și reprezentați în afara exercițiului athletic) prezintă persoana ca pe o „creatură minimală”, o simplă unitate socială ce se autoafirmă. În competiție, acești indivizi își perfecționează diferența; comunitatea lor se întemeiază deci pe similaritatea lor inițială (în Sparta cetățenii erau numiți *homioi*, „semeni”). Femeile erau excluse în baza aceluiași principiu prin care Socrate le includea, adică pentru faptul că asemenea (în aspectele relevante, oricare ar fi rezultatele) reprezintă principiul statualității. Concret, această asemănare era obținută, în cea mai mare parte a cetăților grecești, prin intermediul participării la un antrenament și la o organizație militară comună, al cărei nucleu central era alcătuit dintr-un corp de soldați, hopliții, antrenați și înarmați identic, care nu funcționau ca o ierarhie organizată, ci ca o masă uniformă.

În sfera privată, dimpotrivă, diferența era principiul de bază; feminitatea dobîndea aici o valoare specifică, fiindcă în căsătorie bărbații și femeile intrau în relație unii cu alții prin intermediul deosebirii dintre ei. Casa nu era un loc de competiție, ci de cooperare, nu de idei, ci de lucruri, nu de sarcini, ci de bunuri personale, de podoabe, de mobilier. Aici trupul era în mod obișnuit împodobit; acesta este locul de origine atît al producției, cît și al consumului, locul în care cetățeanul ia contact cu sinele său natural și cu pămîntul. Ipoteza imaginară a lui Socrate urmărește să taie această legătură cu pămîntul, să nege ființa trupului, a eului natural.

Versiunea spartană

Pînă în acest moment, tema noastră a fost ocultarea sferei domestice – nu lipsa ei practică de relevanță, ci aceea teoretică, ca și cum cetatea-stat s-ar fi emancipat de viața privată familială, astfel încît să-și perpetueze autoreprezentarea ca societate suficientă sieși, organizată în jurul unei competiții între egali, înzestrați cu capacități egale. Acest punct de vedere justifică o comparație etnografică cu o societate australiană masculină, unde bărbații se întîlnesc în secret pentru a savura puterile speciale ale sexului lor. Dar din moment ce orașul-stat se baza nu pe secret, ci pe evidență, putem propune încă o paralelă cu satul Bororo descris de Lévi-Strauss. În acest caz este vorba despre un grup de colibe în pădure, dispuse în cerc. În acest cerc se află coliba bărbaților, unde trăiesc adolescenții de sex masculin; nici o femeie nu are acces aici, decît în ziua în care își caută un soț. O fecioară care din întîmplare se aventurează riscă să fie răpită. În mijlocul acestui cerc aflat în centru, bărbații celebrează riturile tribului, în special pe cele funerare, care cuprind dansuri și jocuri. Femeile asistă din exteriorul cercului, rămînînd lîngă colibe care despart suprafața centrală de pădure. Cercul este, în alți termeni, spațiul cultural, locuit numai de bărbați, care au privilegiul de a fi sexul culturii. Femeile ocupă spațiul de graniță dintre cultură și natură. Ele dau viața, care este forma naturală de apariție a indivizilor; bărbații se ocupă de moarte, ce reprezintă transformarea unei persoane într-o amintire, adică în acel lucru cultural mai aproape de desăvîrșire care este ideea.

Cetatea-stat greacă cea mai apropiată de acest model era Sparta (deosebit de semnificative erau funeraliile regilor ei și numeroasele forme de cult al morților) și poate că tocmai crearea unei lumi închise de bărbați a transformat Sparta în prototipul – deși cu totul excepțional – al cetății-stat, de toți laudată și de nimeni imitată, după cum spune Xenofon. După o perioadă îndelungată de instrucție militară – îndelungată nu fiindcă ar fi durat mai mult decît în alte părți, ci pentru că începea foarte devreme –, spartanii adoptau definitiv viața unei armate aflate în campanie. Mîncau împreună în taberele militare, se duceau acasă numai pentru a se culca, iar hrana și îmbrăcămintea lor erau mai mult sau mai puțin standardizate. Însăși viața lor consta într-o continuă competiție, întrucît fiecare dintre ei voia să se arate mai spartan decît ceilalți. Această comunitate de bărbați, avînd în comun o educație ce era totodată o inițiere, constituia în același timp armata (sau, cel puțin, unitățile de elită și corpul oficial) și guvernul Spartei. Cu alte cuvinte, spartanii făceau din sfera politică o lume masculină închisă, împregnată de cultură.

În plus, spartanii nu aveau contacte cu sfera economicului. Nu se considera că trebuie să acumuleze bogății. Nu munceau și, în perioadele când nu erau în război, își petreceau viața între dans și vinătoare. Le era interzis să-și administreze proprietățile; pământurile lor erau lucrate de iiloți, care puteau fi uciși fără riscul vreunei pedepse – în fiecare an spartanii declarau război iiloților lor –, dar nu puteau fi alungați și nici obligați să plătească arenze mai mari decât cele prevăzute. Spartanii și iiloții erau legați printr-un război rece, aproape ritualizat, care degenera deseori într-o violență generală. Această relație cu forța de muncă îi obliga pe spartani să mențină organizarea militară și în același timp garanta despărțirea lor de natură; veniturile lor fixe le permiteau să se întrețină practic fără efort și fără să-și facă vreo grijă. Detașați de nevoile imediate, erau liberi să-și trăiască viața în spiritul dragostei de patrie și în cel religios. Aveau, ca cetățeni de sex masculin, privilegiul valorilor superioare.

Spartanii înșiși perpetuau mitul unei societăți primitive din anumite puncte de vedere; eternul lor război cu iiloții ritualiza mitul descinderii lor originare ca o hoardă de cuceritori care supusese cândva teritoriul și forța de muncă băștinașă. Indiferent care a fost în realitate baza (desigur slabă) a acestui mit, trebuie să remarcăm faptul că spartanii cultivau un alt mit contestabil, conform căruia societatea lor ar fi derivat din proiectul atribuit legislatorului Licurg. În această versiune, Sparta ar fi fost cândva cea mai rea dintre societăți și s-ar fi transformat în cea mai bună numai învingându-și tendințele negative; faptul că între cetățile-stat Sparta era inegalabilă în privința religiozității și a patriotismului constituie o reacție la individualismul absolut pe care îl trăise deja. Și acest mit era ritualizat în educația spartană, după a cărei asprime ne putem da seama cu ce forțe avea de luptat. În Sparta forțele acestea se localizau în sfera privată a familiei din care provenea fiecare cetățean și pe care o reconstitua prin intermediul căsătoriei.

Societățile tribale de tipul Bororo, ce asociază în chip explicit femeile cu sfera naturii și închid bărbații într-un mediu cultural protector, sînt de regulă matriarhale. Adolescenții de sex masculin care locuiesc în casa bărbaților se află pe traseul dintre coliba mamei și cea a soției, și din moment ce satul Bororo este, în sens spațial, împărțit în două jumătăți exogame, aceștia se află literalmente la jumătatea drumului în trecerea dintr-o parte a satului – cea în care trăiește mama – în cealaltă parte a lui – partea în care se vor alătura soției și în care vor sta copiii lor. În acest tip de societate, femeile asigură subzistența, cultivînd pământul și adunînd recolta, în timp ce bărbații procură vîndînd anumite alimente „speciale” – adică mai specific „aculturate” și asociate ceremoniilor rituale. Legăturile matrimoniale sînt relativ slabe, bărbatul fiind liber să se întoarcă la casa mamei sale dacă lucrurile nu merg bine, iar copiii sînt crescuți de rudele mamei, în special de unchiul matern. Este neîndoielnic că și în Sparta legăturile matrimoniale

au fost relativ slabe; s-a păstrat un material anecdotic referitor la soții împărțite sau împrumutate, și se pare că perechile nu se căsătoreau înainte de venirea pe lume a fiilor. Toate acestea se bucurau de aprecierea filosofilor (Xenofon, *Constituția Spartanilor*, I, 5-9); în realitate, popularitatea Spartei în tradiția filosofică antică poate fi atribuită în mare parte iluziei pe care această cetate o reprezenta – a unei vieți dedicate în întregime statului, lipsite de legături domestice. Deși – așa cum știau filosofi – aceasta era doar o iluzie, Sparta însăși nu constituia o utopie. Tocmai din acest ultim motiv, în *Republica* (584 a-b) Socrate deosebește Sparta (pe care o definește ca o *timocrație*) de propria-i ipoteză utopică. Societatea spartană se baza pe proprietatea privată și cînd averea unui spartan nu-i era suficientă pentru a-și plăti dările către societatea bărbaților, el pierdea calitatea de cetățean. Ne-spartanii nu o puteau cumpăra, motiv pentru care numărul cetățenilor era în continuă scădere. Nevoile publice în Sparta erau satisfăcute prin intermediul impozitelor pe averi, exact ca și în alte organisme statale din Grecia, unde indivizii puteau să adune bogății ce le confereau statutul social. În plus, această avere aparținea grupurilor familiare din tipologia greacă normală: patrilineare și virilocale. Ceea ce înseamnă că spartanii nu eliminaseră tipul obișnuit de viață domestică, ci merseseră pur și simplu mult mai departe decât alți greci în ocultarea ei.

Despărțirea bărbaților spartani de casele lor era legată de o fază, deși prelungită, a existenței lor. Pînă la vîrsta de șapte ani, înainte să înceapă antrenamentul, băieții erau crescuți în casă și întrucît bărbații adulți, inclusiv frații mai mari, trebuiau să fie în altă parte, educația lor era încredințată în primul rînd femeilor. Erau apoi azvîrliți în lumea ascetică și competitivă a bărbaților, și violenței acestei schimbări i se poate atribui rigida și totuși fragila stăpînire de sine a spartanilor; cu toată disciplina lor, ei erau cu siguranță (după descrierile istoricilor), dintre toți grecii, cei mai expuși acceselor de violență și de minie.

Familia din care proveneau continua, desigur, să existe pentru ei și să reprezinte o parte – nu știm cît de însemnată – a vieții lor; la moartea tatălui, un spartan devenea tutorele surorilor sale. Apoi, la o anumită vîrstă, trebuia să se căsătorească; din cauza continuei scăderi a populației, căsătoria era obligatorie. Astfel, el avea o soție și, mai tîrziu, fiice. Trebuia deci să negocieze căsătorii. Aristotel ne povestește cum, în lipsa altor oportunități comerciale, schimbul matrimonial reprezenta un mijloc important de a dobîndi proprietăți (*Politica*, 1270 a). În plus, ocaziile oferite unui spartan de a lua sau de a da o fată de soție erau în mod semnificativ determinate de succesul său în sfera competițiilor masculine. Xenofon vorbește despre neajunsurile cărora le cădeau victimă cei lași: ei sînt disprețuiți de toată lumea „și trebuie să-și țină în casă fetele și să îndure acuzațiile lor de lașitate, trebuie să-și vadă inima lipsită de prezența unei femei și să plătească și

pentru asta" (*Constituția Spartanilor*, 9, 5). Este lesne de înțeles că femeile spartane erau primele care le impuneau soților lor respectarea codului războinic: „cu scut sau pe scut”.

Efectul regimului spartan asupra femeilor era ambiguu. Asemenea bărbaților, ele trăiau departe de sfera economicului și nu munceau; erau singurele femei de condiție nobilă din Grecia care nu trebuiau să-și petreacă zilele țesând. Se pare că energiile devenite disponibile astfel le erau absorbite de o serie de obiceiuri rituale foarte elaborate, care susțineau și modelau fiecare aspect al vieții spartane; femeile aduceau în ritualuri (aici, ca și în toate celelalte cetăți grecești) o contribuție egală, interzisă în alte domenii. În plus, riturile spartane aveau o componentă athletică, astfel încât femeile din Sparta erau vestite pentru însușirile lor atletice, de la spartanele din poemele lui Alcman, care „alergau ca niște cai în vis”, la Lampitos a lui Aristofan, ce reușea să sugrume un taur. Un proverb grec spunea: „În Tesalia pentru cai, în Sparta pentru femei”.

Pe de altă parte, femeilor le era interzis accesul la viața politică; legenda spunea că Licurg le-a cerut să se supună ca toată lumea legilor, dar că ele au refuzat (Aristotel, *Politica*, 1270 a). Femeile erau deci vinovate fiindcă au ales să rămână în „cea mai rea formă de societate” care existase înainte de lege, ele vor deveni în cultura spartană purtătoarele tuturor tendințelor negative. Disciplinei și ascetismului bărbaților li se opuneau dezordinea și desfrîul femeilor. Sparta era singura dintre cetățile grecești unde femeilor li se permitea să moștenească și să aibă avere; în chip paradoxal, acesta era un semn al excluderii lor. Bărbații le-au cedat lor casa și familia, pe cât se pare, pentru a-și asigura superioritatea, lăsându-le femeilor instabilitatea emoțională, tendințele antisociale și mobilurile josnice.

Poziția contradictorie a femeilor

Intrucât Sparta era forma-limită atinsă de cetatea-stat, contradicțiile din sînul ei ne apar în forma extremă și se exprimă cu prioritate în „problema feminină”. Cetățenii alcătuiau o comunitate de bărbați ale căror relații erau caracterizate de o competiție deschisă; ei constituiau o clasă în competiție cu sine, care trebuia să mențină cumva condițiile acestei competiții. Aceste condiții erau asigurate de formele de rudenie, ce constituiau structura unei societăți mai mult sau mai puțin stabile, în interiorul căreia putea avea loc competiția. Prin urmare, soluția utopică (în ciuda faptului că, teoretic, grecii erau fascinați de ea) nu era aplicabilă; eliminarea familiei – cum observa Aristotel (*Politica*, 1262 b) – avea să exacerbeze competiția în loc să o modereze. Cetățeanul trebuia să vadă mai departe și să se intereseze de binele comun, în măsura în care se interesa de generațiile viitoare. El se perpetua prin intermediul

fiilor și nepoților, inclusiv prin fiii fiicei sale. Fiecare cetățean provenea dintr-o familie și, la vîrsta cuvenită, își întemeia și el una. Pentru greci, succesiunea generațiilor presupunea căsătoria-schimb.

Soluția utopică, pe care am cunoscut-o prin proiectul lui Socrate, avea să elimine femeile, transformîndu-le în bărbați; „soluția Zulu” avea să le transforme în schimb în obiecte sau în animale domestice și din același motiv se va dovedi imposibilă. Un cetățean liber avea o origine legitimă, ceea ce înseamnă că mama sa era o femeie liberă. Fiii concubinelor nu erau cetățeni; lor cetățenia trebuia să le fie acordată în același fel ca străinilor. Femeia liberă era femeia dată în căsătorie soțului ei de către un om liber care era tatăl (sau tutorele) său. Legitimitatea fiului era deci parțial un dar al bunicului patern. Onoarea și demnitatea familiei erau investite atît în fiice, cît și în fii.

Societatea pe care o guverna cetatea-stat era bazată pe proprietatea privată și pe o reciprocitate generalizată; nu era deci posibilă nici „soluția Bororo”, în care femeile, intermediind între cultură și natură, cedau bărbați și primeau în schimb alți bărbați. Ar fi rezultat de aici pierderea controlului masculin asupra familiei sau, cel puțin, a succesiunii transmise pe linie masculină. Pretutindeni în Grecia, inclusiv în Sparta, la cîrma unei familii se afla un cetățean liber. În societatea greacă, supremația masculină avea o formă permeabilă; căsătoria era viril-locală, moștenirea patrilineară și autoritatea patriarhală. Totuși, bărbații nu erau decît „jumătatea statului” (Aristotel, *Politica*, 1269 b). Ori de cîte ori li se nega importanța cuvenită, femeile se afirmau ele însele. Nu puteau să fie moștenitoare (cu excepția Spartei), dar o naștere liberă le conferea legitimitate. Nu erau cetățene, și totuși cetatea era o comunitate de bărbați liberi și de femei. Cu excepția Spartei, femeile nu aveau proprietăți, dar, ca să spunem așa, erau cele care le dădeau viață; o casă fără femei era goală. În centrul simbolic al iatacurilor femeiești se afla patul matrimonial; acesta aparținea soțului și era destinat soției sale. În ceremonia nupțială, soțul o lua pe soție de mînă și o conducea în casa și în patul său. În *Odiseea*, virilocalitatea este simbolizată prin patul pe care Odiseu l-a construit cu propriile sale mîini, dar cu o simbolică particularitate secretă: acesta este la propriu înrădăcinat în pămînt. În *Alceste* (1049-1060), Admetos își pune problema femeii despre care crede că este o prizonieră lăsată lui de către Heracle; dacă o va conduce în iatacurile bărbaților, va fi molestată, dar dacă o va duce în iatacurile femeilor, va trebui să doarmă cu el! Plecarea Alcestei a lăsat un loc liber în patul în care el continuă să doarmă.

Grecii nu se ocupau și nu se pregăteau să primească oaspeți femei; nu era prevăzut ca femeile să călătorească. Totuși, în relația matrimonială, femeia este aceea care se mișcă, nu bărbatul. O dată în viață femeia trebuie să se despartă de o familie și să se mute în alta, în care ei, o intrusă, i se încredințează grija a tot ceea ce este închis, protejat,

destinat intimității. În mitologie, femeia se recunoaște în Hestia, zeița căminului, singura din mitologia platonice (*Phaidros*, 247 a) care nu-l urmează pe Zeus când acestea intră în Empireu, rămânând dincolo de porțile lui.

În orice caz, relația femeilor cu căminul este ambiguă; ritualul prin care era primită în casă nu o asocia, după cât se pare (Iamblichos, *De vita Pythagorica*, 84), cu căminul, ci mai curînd stabilea o despărțire de el. Puritatea căminului este ostilă sexualității; Hesiod îi avertizează pe soți să nu facă dragoste în fața focului (*Munci și zile*, 733 și urm.). În mitologie, Hestia nu este o soție, ci mai curînd o eternă fecioară; Zeus i-a acodat privilegiul de a rămîne pentru totdeauna în casa ei „decît să se căsătorească” (*Imn Afroditei*, 28). Ei îi revine rolul fetei căreia i se permite să rămînă cu tatăl și, în fapt, fiica fecioară este ipostaza cea mai adevărată a Hestiei.

Posibilitatea de a deține veșnic un rol care muritorilor le revine doar vremelnic este o caracteristică a zeilor. Grecii socotesc că toate femeile trebuie să se căsătorească; fiica fecioară devine soție și-și asumă temporar grija căminului, pînă cînd dă naștere, la rîndul său, unei fiice. În această alternanță de roluri se regăsește instabilitatea esențială a femeilor. Momentul lor de perfecțiune este reprezentat pentru greci de *parthenos*, fecioara la vîrsta măritîșului. Dar acesta este un moment trecător, nu doar din cauza permanentei treceri a vîrstelor către moarte (ceea ce este valabil în aceeași măsură pentru bărbați), ci pentru că rolul în sine (spre deosebire de echivalentul masculin, cel al tînărului războinic) depinde de un alt rol. Tatăl se bucură că are o fiică numai pentru a o ceda altuia; cu cît este mai dezirabilă, cu atît este mai maritabilă și, prin urmare, el o va pierde cu atît mai sigur și mai repede. Pentru femeie, momentul de maximă ambiguitate este totodată acela de maximă împlinire, mai precis momentul cînd devine soție.

Statutul ambiguu al soției este exprimat de faptul că grecii aveau două tipuri de căsătorii și, desigur, le practicau pe amîndouă. Despre unul am vorbit deja; este vorba de *engye*, care a fost uneori numit în mod impropriu „logodnă”. Această traducere este de două ori inadecvată, din moment ce logodna reprezintă o înțelegere între viitorii soți și e preliminară căsătoriei, în vreme ce *engye* reprezenta o înțelegere între ginere și socru și era chiar căsătoria. Nu era necesară nici o altă ceremonie pentru a legitima copiii și pentru a definitivă acordurile cu caracter patrimonial. Nimic altceva nu era necesar pentru a valida căsătoria decît consumarea ei, la care se referă termenul grecesc *gamos*.

Momentul consumării căsătoriei, prima noapte (care putea să urmeze la o distanță apreciabilă de timp după *engye*), era de obicei ocazia unei sărbătoriri numite la rîndul ei *gamos*. Deși această petrecere nu era obligatorie, presupunem că puține soții de condiție bună ar fi renunțat la ea. Ocazia seamănă mult cu ceea ce înțelegem noi printr-o nuntă:

se invitau oameni, se toasta, se bea, se cînta, iar toate acestea îl costau pe tatăl miresei o sumă frumoasă. Dar nu era o căsătorie, în sensul că soții nu își făceau unul altuia promisiuni și nu exista nici o formă de consacrare a perechii. Perechea, sau numai soția, putea să viziteze un templu în ajunul nunții pentru a-și lua rămas bun de la starea ei de virginitate și să ceară protecția zeului pentru viața ei nouă, dar la căsătoria propriu-zisă zeii nu erau mai prezenți decît la orice alt fel de petrecere. *Gamos*-ul celebra, și în același timp ritualiza, inițierea sexuală a soției, care era totodată stadiul cel mai semnificativ al inițierii sale în vîrsta adultă.

În general, petrecerea se desfășura în casa tatălui miresei, unde mirele putea să doarmă în noaptea precedentă. Momentul cel mai important al acestei etape era *anakalypteria*, ceremonia în timpul căreia o femeie mai în vîrstă, *nymphetria*, ridica vâlul miresei și o prezenta soțului ei. Acesta o ducea apoi, pe jos sau într-un car, la casa lui, însoțit de făclii și în muzică de flaut. *Nymphetria* mergea cu ei, în timp ce mama miresei își lua rămas-bun, iar mama mirelui îi ura miresei bun venit. După un ritual de unire, *nymphetria* îi însoțea pe soți la patul lor. În ziua următoare putea să aibă loc o altă procesiune, *epaulia*, cu prilejul căreia prietenii și rudele soției îi duceau trusoul la noua locuință.

Engye constituia o tranzacție între bărbați și îl avea în centru pe soț, care primea felicitările pentru succesul raportat în cucerirea soției; aceasta nu trebuia să fie însă de față. *Gamos* era condus în principal de femei și gravita în jurul miresei și al îmbrăcării ei. Fără îndoială, ea era protagonista evenimentului; în diferite comunități o serie de ritualuri străvechi specifice, de pildă baia preliminară, puteau să-i privească pe ambii miri sau numai pe mireasă, dar niciodată numai pe mire. Acesta rămînea în spatele soției: în definitiv, pentru ea viața se schimba cel mai mult. *Engye* reprezenta ceremonia mutării ei, iar *gamos* – ritualul transformării ei. În *engye*, căsătoria era considerată, din punctul de vedere al cetății, un contract între bărbați, în vreme ce în *gamos* era văzută din punctul de vedere al familiei, ca o reînnoire a acesteia care are loc în centrul casei. Femeia dobîndea un nou statut, cu obligații și puteri specifice.

Bărbați și femei

Prototipul soției prin excelență este Pandora, a cărei poveste merită spusă în detaliu pentru că situează căsătoria în contextul unei relatări mitice a raportului pe care-l întrețin oamenii cu ordinea firească. Voi urma textele lui Hesiod, combinînd versiunile sale (*Teogonia*, 507-612 și *Munci și zile*, 42-105).

Se povestește că la început viața a fost ușoară: omul putea trăi un an din roadele muncii unei singure zile și oamenii benchetuiău împreună cu zeii. Dar într-o zi, în timpul unui asemenea banchet, Prometeu a împărțit carnea în porții inegale: a luat carnea și pielea și le-a îngrămădit în stomacul animalului, iar din oase a făcut o altă grămadă, mai mare, pe care a acoperit-o cu grăsime. Pentru că Zeus s-a plîns de această împărțire care părea nedreaptă, Prometeu i-a dat voie să aleagă. Deși știa că va fi înșelat, Zeus a luat partea cea mai mare – și iată motivul pentru care, atunci cînd îndeplinesc sacrificii, grecii aduc ofrandă zeilor oasele și grăsimea (care sînt arse) și păstrează pentru ei părțile comestibile și utilizabile din animale. Sacrificiul are deci un caracter ambiguu: pe de o parte restabilește o înțelegere între oameni și zei, continuînd banchetul lor, pe de altă parte reactualizează momentul despărțirii de zei, reluînd sacrificiul sub forma care a trezit minia lui Zeus.

Zeus a luat atunci focul, făcînd imposibil sacrificiul și consfințind separarea. Prometeu a ripostat furînd focul și restabilind legătura, dar printr-un act de sfidare. Drept răspuns, Zeus a recurs la o viclenie. A plăsmuit din lut o fecioară seducătoare și toți zeii au contribuit la împodobirea ei. Pentru că primise daruri din partea tuturor, a fost numită Pandora („toate darurile”). I-au trimis-o apoi în dar lui Epimeteu, fratele lui Prometeu. Epimeteu fusese pus în gardă să nu primească nici un fel de dar de la Zeus, dar, în fața farmecelor Pandorei, a uitat. A primit-o și, o dată cu ea, a luat un vas pe care fata îl adusese. Cînd aceasta a deschis vasul, au ieșit de acolo toate relele: boli, trudă, discordie.

Epimeteu nu s-a mulțumit s-o găzduiască pe Pandora, ci s-a căsătorit cu ea. Tot ceea ce îi aparținea acesteia – ceea ce adusese cu ea – a trecut în proprietatea soțului. În versiunea lui Hesiod, căsătoria este paralelă cu sacrificiul. Amîndouă consfințesc un raport ambiguu cu zeii. Căsătoria decurge dintr-un legămint cu ei (Pandora este darul lui Zeus) și reprezintă un semn al despărțirii de ei (darul era destinat să facă rău). Ambele implică tema înșelătoriei, dar în mod diferit. În povestea sacrificiului, Prometeu încearcă să-l înșele pe Zeus în interesul oamenilor. Acesta, deși nu e înșelat, îl pedepsește pentru tentativă. Cînd Prometeu anulează pedeapsa, Zeus trimite o alta, înșelînd la rîndu-i. Povestea sacrificiului include un fel de întrecere de forță între om și zei, ceea ce grecii numesc *pleonexia*, „încercarea de a obține mai mult decît ți se cuvine”. În povestea cu căsătoria, zeii îi persecută pe oameni, aceștia sînt victime, iar răul vine din slăbiciunea lor.

Povestea Pandorei reprezintă povestea căderii – care, ca și în *Geneză*, este căderea în natură și în toate relele pe care carnea le moștenește: boală, trudă, moarte. În ambele povești, femeile sînt cele care duc la pierzanie; ele sînt emblema condiției noastre naturale, fiindcă ele dau naștere cărnii. Tatăl, la urma urmelor, nu are nici o contribuție la viața fiului, în afară de informația genetică; substanța vine toată de la mamă.

Pandora este prima femeie; „de la ea se trage stirpea femeiască a rasei umane” (*Teogonia*, 590). Așa cum a adus pe lume moartea, a adus și viața. Hesiod nu dă nici o explicație în legătură cu modul în care bărbații veneau pe lume înainte ca femeile să existe; poate că veneau din pămînt, sau poate, mai probabil, existau dintotdeauna. Nu este nevoie de nici o explicație, pentru că în această primă perioadă, vîrsta de aur, oamenii nu aveau nici un raport cu natura; nu erau decît ființe culturale, pur și simplu. În alți termeni, mitul se întemeiază pe o inversare conceptuală nu foarte diferită de ipoteza privind „starea de natură” emisă de Iluminism. În ambele cazuri ceea ce din perspectiva evoluției este anterior se situează pe o poziție inferioară. La Rousseau, indivizii, la origine autonomi, se adună pentru a forma o comunitate (dar în ce limbă au discutat ei „contractul social”?). La fel, la Hesiod, oamenii mai întîi există și abia pe urmă dobîndesc o viață biologică. La Rousseau inversiunea privește raporturile dintre individ și grup, la Hesiod, relația dintre bărbați și femei. Cultura masculină datează dinainte de intervenția rolului mediator al femeii între cultură și natură.

Hesiod situează povestea Pandorei în cadrul general al misoginiei sale explicite. „Cel care se încrede-n femeie, în hoț își pune credința”¹. Femeile, scrie el, sînt ca trîntorii care stau în stup toată ziua și se hrănesc pe seama albinelor (*Teogonia*, 594-600). Dar aceasta este o proastă comparație; munca domestică și artizanală din gospodăriile Greciei rurale le datora probabil femeilor mai mult decît menținerea lor. Și este o tot atît de proastă aplicare a zoologiei, după cum Hesiod știe. Trîntorii (cel puțin așa spun pronumele care se referă la ei) sînt de genul masculin, în vreme ce harnica albină este femeie; lucrul este atît de adevărat, că Simonide din Amorgos, un alt mare misogin al epocii arhaice, o ia pe albina cea harnică drept model al (rarei) femei virtuoză. Dar poate că Hesiod indică tocmai această răsturnare: ca și între cultură și natură, rolul sexelor este inversat. În natură, masculii sînt aproape în excedent; în stadiul cultural, femeile, dacă nu sînt covîrșitoare numeric, constituie totuși un semn al incapacității culturii de a deveni independentă de natură. Găsim aici interpretată, la nivel economic, aceeași condiție de dependență de pămînt pe care am întîlnit-o deja la nivel politic: cetățeanul grec, în definitiv, provine dintr-o familie și creează o alta, fiind consacrat politic de posesia unei averi familiale.

După cum căderea duce spre natură, aspirația către răscumpărare duce la condiția pur culturală. În cadrul acestor termeni putem să înțelegem de ce grecii au aspirat să-și dedice vieții publice întreaga lor existență; putem să ne gîndim că spartanii, cu izolarea lor de sfera

1. Hesiod, *Munci și zile*, 375, trad. rom. Dumitru T. Burtea, Univers, 1973, p. 70 (n.t.).

economică, au dat viață imaginii fantastice a vârstei de aur: fără muncă și fără femei. Prin includerea în sistemul politic a monarhilor lor de origine divină, ei au realizat realmente un fel de banchet cu zeii.

În Sparta, se mai spunea, statul ar fi perfect dacă n-ar exista femeile. Femeile făceau ca bogăția să fie importantă (mai importantă decît onoarea), fiindcă, așa cum scrie Aristotel, „bărbații sînt împinși a se lăsa dominați de către femei, pornire obișnuită la popoarele energice și războinice [...]. Este foarte adevărată ideea mitologului acelaia care cel dintîi concepu unirea lui Ares cu Afrodita” (*Politica*, 1269 b)¹.

Femeile erau periculoase fiindcă erau atrăgătoare (și erau deosebit de periculoase la Sparta, fiindcă erau deosebit de atrăgătoare pentru bărbații spartani). În același fel, Pandora este irezistibilă: este „curată înșelătorie, împotriva căreia ființele umane sînt lipsite de apărare” (*Teogonia*, 589).

Puterea Pandorei îi este conferită de propriile-i calități. Atena a înzestrat-o cu talentul de a țese (adevărat izvor de seducție pentru o femeie: vezi *Iliada*, IX, 390). Hermes i-a dat „suflet lipsit de rușine [...] și fățarnică fire” (*Munci și zile*, 78)². Zeus a însărcinat-o pe Afrodita să „toarne pe creștetu-i farmec” și „doruri aprinse, ispite și poște ce duc la sleire” pe bărbați (*ibidem*, 66)³. În fine, opera de pregătire este dusă la bun sfîrșit de Hore, Grații și Peitho, care îi prind în urechi cercei de aur și o împodobesc cu flori de primăvară.

Farmecele unei femei sînt în mod specific *poikiloi*, proteiforme, și amintesc acele suprafețe multiforme și complexe care în cultura greacă caracterizează lucrurile înșelătoare, învăluitoare. Colierele unei femei sînt o reprezentare concretă a purtărilor ei lingușitoare. Întregul univers feminin, cu coșulețele, cu vasele lui de preț decorate, cu mobilierul și țesăturile lui, îl încurcă și îl prind pe bărbat în cursă. Aceste înțelesuri simbolice sînt reprezentate de Eschil în extraordinara scenă în care Clitemnestra îl îndeamnă pe Agamemnon să pășească pe un covor brodat înainte de a-l ucide. Simbolul cel mai bun ar putea fi centura Afroditei, o panglică ale cărei broderii reprezintă „dragoste, dor împreună cu dulci tănuiri de iubire/ și-ademenirea ce pînă și mintea-nțelepților fură” (*Iliada*, XIV)⁴. Veșmintele soției includeau o centură, și un eufemism pentru a indica consumarea actului matrimonial era „desfacerea centurii”. Centura, asemenea bijuteriilor, era un simbol al puterii sexuale. Cu alte cuvinte, soția este împodobită astfel încît să-și poată seduce soțul în timpul căsătoriei.

În *Iliada*, Hera primește de la Afrodita centura pentru a-și putea seduce soțul. Puterea Afroditei se extinde și asupra lui Zeus, care este „cel mai mare dintre toți zeii” și cel mai „preamărit” (*Imn către Afrodita*, 37)¹. Zeus reacționează, transformînd-o pe Afrodita în sclava propriei puteri, care o face să se îndrăgostească de Anchises. Și femeile sînt supuse puterii sexuale: sînt în același timp seducătoare și seductibile. În mit, de obicei bărbatul are inițiativa. Tezeu o seduce pe Ariadna și-și găsește în felul acesta drumul prin labirint. La fel, Iason o seduce pe Medeea și Pelops pe Hippodamia. Femeia de măritat este în mod semnificativ veriga slabă a sistemului. Se poate observa cum sexualitatea femeii are rolul de a submina puterea bărbatului în două direcții: faptul că este dezirabilă o face să-l cucerească pe pretendent, în timp ce dorința ei o face să uite de sentimentul datoriei filiale față de tată. Ambele aspecte intră în acțiune în versiunea cea mai curentă a istoriei lui Pelops și a Hippodamiei. Hippodamia îl iubește pe Pelops și deci este alături de el împotriva tatălui său. Carul acestuia din urmă se strică, fiindcă Myrtilos, vizitiul, înlocuiește o treaptă a scării cu o altă falsă, făcută din ceară (și comite acest act de necredință fiindcă atît Pelops, cît și Hippodamia i-au promis favorurile fetei în prima noapte). În această ultimă versiune, soția folosește singura putere de care dispune, atracția sexuală, pentru a se despărți de tată și a se alătura soțului. În mit, evident, orice lucru este dus la limită: tatăl vrea să se căsătorească cu fiica sa și să-i ucidă pretendenții, dar este trădat de un servitor – căruia fiica lui i se dăruie în secret – și moare. În viața reală, tatăl și soțul reușeau de obicei să cadă de acord într-un fel sau altul, dar tatăl încerca o anumită tristețe pentru pierderea fiicei, în vreme ce apropiatii care o încurajau pe fată să se căsătorească erau mînați de o afecțiune sinceră și autentică pentru ea, iar favorurile primei nopți erau promise și acordate soțului.

Povestea Hippodamiei o reprezintă pe soție ca subiect activ al contractului matrimonial. Desigur, la Atena, în viața curentă, fetele erau consultate și-și dădeau acordul pentru căsătorie. Avem informații, de pildă, despre existența unor *promnestriai*, mijlocitoare ale căsătoriei, care intermediuau între tineri. Xenofon pune în gura lui Socrate următoarele afirmații:

Odată am auzit-o pe Aspazia spunînd că vrednicele pețitoare duc de la unul la altul descrieri exacte, fără să se îndepărteze de la realitate, reușind astfel să lege căsătorii și sînt, dimpotrivă, refractare la ideea de a țese laude mincinoase. În acest caz, persoanele înșelate se vor urî unele pe altele, așa cum îl vor urî pe cel care a făcut legătura dintre ele (*Memorabilia*, 2, 6, 36).

1. Aristotel, *Politica*, ed.cit., p. 78 (n.t.).
2. Hesiod, *Munci și zile*, ed.cit., p. 61 (n.t.).
3. *Ibidem* (n.t.).
4. Homer, *Iliada*, ed.cit., p. 263 (n.t.).

1. În Homer, *Imnuri*, trad. rom. Ion Acsan, Minerva, București, 1971, p. 90 (n.t.).

Observăm că intermediarul este o femeie și că Socrate a auzit-o vorbind pe Aspazia, ce reprezintă legătura lui cu universul feminin. Căsătoria, *engye*, poate fi contractată și între bărbați, dar puterile feminine sînt cele care o fac să funcționeze, în special puterile celei mai feminine dintre zeițe, Afrodita.

Prin căsătorie, puterea Afroditei o desparte pe fată de tată și o leagă de soț. Lucrul acesta este normal. În toate poveștile pe care le-am analizat pînă aici – cea a lui Iason, Tezeu și Pelops – ne imaginăm că tatăl este cel care pierde, în timp ce tînărul care îi seduce fiica urmărește un anumit plan. Mai tirziu, cum se știe, atît Iason, cît și Tezeu își părăsesc soțiile, dar acest lucru nu ar trebui să se întîmple. În mitologia greacă, soțiile abandonate sînt figuri puternice, periculoase. Atît Ariadna, cît și Medeea ating un fel de apoteoză. Ariadna (în cea mai mare parte a versiunilor) se căsătorește cu Dionysos; Medeea (în versiunea lui Euripide), după ce-i ucide pe fiii lui Iason, dispare într-un car în flăcări.

Prototipul soției abandonate este Hera, a cărei ură scaldă întregul univers mitologic, fiind îndreptată împotriva Troiei, a lui Heracle, a lui Io, a lui Leto, împotriva oricui a fost vreodată iubit de Zeus. În *Imnul către Apollo* (300-355), Hera se supără atît de tare pe Zeus pentru că acesta a născut-o pe Atena, încît îl naște din pîntecele ei pe Typhon. În Hesiod (*Teogonia*, 820-868), Typhon este ultimul monstru pe care Zeus va trebui să-l învingă pentru a-și consolida puterea. Lupta a continuat totuși în generațiile următoare: progenitura lui Typhon a fost Hidra din Lerna, învinsă de Heracle cu ajutorul Atenei (*Teogonia*, 313-318).

Căsătoria stearpă, lipsită de dragoste dintre Zeus și Hera reprezintă cheia de boltă pentru stabilitatea Universului și semnul că Zeus a rupt ciclul generațiilor cerești și că va domni pentru totdeauna. Totuși, noi nu sîntem zei și pe pămînt lucrurile se petrec exact invers: noi supraviețuim numai dispărînd și lăsînd locul urmașilor noștri, care sînt crescuți cu atît mai bine cu cît căsătoria noastră este nu doar fertilă, dar și trăită în dragoste. În căsătorie, tatăl este înlocuit prin soț, aceasta este regula. Afirmarea mai clară a acestui principiu este, probabil, povestea Hypermnestrei. Aceasta era una din fiicele lui Danaos, cărora tatăl le-a interzis să se mărite cu претенdenții lor egipteni; cînd, în cele din urmă, ele au fost obligate să se căsătorească, li s-a cerut să-și înjunghie bărbații în patul conjugal. Numai Hypermnestra nu s-a supus acestei porunci; „patima a făcut-o să-și piadă capul”, scrie Eschil (*Prometeu*, 853). Tatăl său a trimis-o în judecată, pentru că a încălcat legile patriarhatului. Pentru a-și ispăși vina de a nu-și fi ucis soțul, ea a întemeiat sanctuarul Artemidei Peitho (Pausanias, 11, 21, 1).

Probabil că aceste fapte au fost reprezentate în ultima dramă a triologiei lui Eschil intitulată *Danaidele*, din care ne-a rămas prima, *Rugătoarele*. Singurul fragment păstrat din această operă este un discurs al Afroditei, poate în apărarea Hypermnestrei:

Cerul sfînt binevoiește să pătrundă glia;
iată că dorința iubirii cuprinde pămîntul.
Ploaia căzînd din umedul cer
Face glia să rodească și aceasta le dă muritorilor
Turmele de oi și darul vieții de la Demetra.
Anotimpul copacilor acestei bine scăldate nunți
se împlinește. Și în aceasta am și eu partea mea (în *Athenaios*, 600 b).

Faptul că o femeie își iubește soțul este foarte firesc, spune Afrodita. Dacă femeile sînt semnul căderii noastre în condiția de natură, nu trebuie să uităm că tot natura este cea care ne hrănește. Femeile reprezintă problema, dar și soluția; sînt semnul mortalității noastre, dar fac posibilă continuarea vieții nu numai la propriu, prin fertilitatea lor, ci și pe planul instituțiilor. Lor le aparține puterea de a da și de a inspira dragoste, care în cetatea-stat devine puterea de a merge de la o inimă la alta și de a însufleți noile cămine.

Afrodita se numește „participantă” (*paraitios*) la căsătoria dintre cer și pămînt. Semnificația juridică a acestui termen este „complice”, dar putem să-l traducem, de asemenea, prin „catalizator” și „intermediar”. Diferența dintre bărbat și femeie este cea mai semnificativă din punct de vedere social; medierea de către dragoste a acestei diferențe dă naștere societății.

Reprimarea la greci a ceea ce ține de sfera domestică constituie în același timp recunoașterea puterii sale secrete. Dacă bărbații revendicau pentru ei spațiul public și valorile culturale, erau totuși conștienți că aceasta reprezenta doar o jumătate a poveștii. Orice dihotomie – între public și privat, masculin și feminin, cultură și natură – este însoțită de o mediere. Pe plan ritual o dovedește caracterul dublu al căsătoriei – *engye* și *gamos*. În mit, confirmarea o dă eterna, cordiala înfruntare dintre Zeus și Afrodita. În cetatea-stat este vorba despre jocul dintre lege și iubire.

Auditor și spectator

Charles Segal

Viziune, monument, memorie

Grecii sînt un popor de spectatori. Curioși din fire, atenți la diferența dintre ei și ceilalți – non-grecii, „barbarii” –, sînt buni observatori și povestitori talentați. Ambele calități ies în relief în întreaga operă a doi mari povestitori care au trăit la începutul și, respectiv, la sfîrșitul epocii arhaice: Homer, care a compus și și-a transmis oral marile poeme epice la sfîrșitul secolului al VIII-lea î.Hr., și Herodot, cu povestirea războaielor persane din anii 490-479 și ampla prezentare a civilizațiilor care o înconjurau pe cea greacă.

Amîndoi sînt fascinați de imaginile mișcătoare pe suprafața lumii, amîndurora le place să fixeze în cuvinte infinita varietate a comportamentelor umane: modul în care oamenii se îmbracă, vorbesc, își adoră zeii; sexul, căsătoria, familia, războiul, arhitectura și așa mai departe. La amîndoi este evidentă puterea de seducție a curiozității, dorința de a vedea și de a cunoaște. *Odiseea* debutează cu eroul care „cunosc în drumul lui tot felul de oameni, de orașe și de datini” (1, 2)¹. La începutul *Istoriilor* sale, Herodot narează povestea lui Candaules și a lui Gyges, care se bazează pe puterea imaginii văzute, observarea în secret a corpului unei femei prin intermediul căreia regele Lidiei, Candaules, vrea să-i arate locțiitorului său extraordinara frumusețe a iubitei sale soții (1, 8, 2). În fapt, Herodot începe povestea lui Candaules cu afirmația de ordin general că „omul își crede mai puțin urechilor decît ochilor”². Dar în povestea care începe astfel, vîzul se află la originea unei tragice intrigi de iubire, voyeurism, trădare, rușine și înșelăciune. La Homer, impactul vizual al frumuseții feminine este pe cît de puternic, pe atît de prevestitor de consecințe tragice. Cînd bătrînii Troiei o văd pe Elena venind spre turnuri, o compară cu o zeiță nemuritoare și pentru o clipă ajung poate să se gîndească că ar merita să faci un război pentru ea (*Iliada*, 3, 154-160).

1. Homer, *Odiseea*, trad. rom. George Murnu, Univers, București, 1979, p. 27 (n.t.).

2. Herodot, *Istorie*, I, 8, 3, ed.cit., p. 18 (n.t.).

În scene de acest fel, noi, cititorii, devenim efectiv spectatori ai puterii caracteristice a văzului. Ca să rămânem la cele două exemple ale noastre, atât Homer, cât și Herodot tind să stimuleze și să amplifice imaginația vizuală a cititorilor. Războinicul lui Homer stă înaintea noastră „mîndru la vedere”, *thauma idesthai*, după formula epică recurentă. Puterea lui este imaginată vizual: strălucitor în armurile ce scînteiază, se remarcă prin teribila creastă și prin penele coifului și este adesea înfățișat în mișcare rapidă, astfel încît sugerează comparații cu exemple provenite din universul naturii și care izbesc ochiul, ca animalele mari, păsările de pradă, focul, fulgerul din ceruri. În mod analog, Herodot alege și descrie ceea ce este „demn de a fi văzut”, *axiotheeton*. Ansamblul operei sale reprezintă o „expunere” sau o „descriere”, *apodeixis* (1.1). Pe Herodot, ca și pe Homer îi interesează păstrarea marilor fapte ale bărbaților în ceva ce ar echivala cu un monument realizat din cuvinte.

Cu Herodot ne aflăm în prezența unuia dintre primele exemple de scriitori în proză, autori ai unor opere de mari dimensiuni și care ne-au lăsat aceste mărturii despre trecut în formă scrisă. Dar și pentru poetul oral, păstrarea marilor fapte se realizează atât prin intermediul ochiului, cât și prin intermediul urechii. Înfruntînd căpeteniile grecilor în cea de-a șaptea carte a *Iliadei*, Hector promite că amintirea dușmanului său va trăi sub forma unui „mormînt”, monumentul său funebru (*sema*) pe țărmul Hellespontului. Aici el va fi sursa de inspirație a altor cuvinte: „Zice-va cine va trece pe-acolo cîndva după aceea/ călătorind în corabie pe-ntunecatele valuri:/ iată mormîntul aceluia bărbat care o dată pe vremuri/ fost-a vestit ca viteaz și pierit-a de arma lui Hector/ Asta va zice cîndva și slava mea veșnică fi-va” (*Iliada*, 7, 88-91)¹.

Dar prin el însuși, chiar dacă e „vizibil de departe”, monumentul nu poate să vorbească. El are nevoie de vocea unui om și în acest caz poetul folosește cuvintele rostite de Hector. Situația este analoagă cu aceea a statuiilor antice. Inscripția dă glas pietrei mute, spunînd: „Eu sînt mormîntul, monumentul sau cupa lui Cutare”. Un monument neînzestrat cu această voce nu poate rămîne în memorie; nu are o poveste de spus, nu are *kleos* (faimă, de la *kluein*, a auzi) la care oamenii să poată „pleca urechea” în vremurile care vor veni. Nu este decît un lucru inert, ca semnul care delimitează terenul pentru cursele de cai la funeraliile lui Patrocle, e pur și simplu „mormîntul unui om mort cîndva” (*Iliada*, 23, 331). Expresia este identică cu cea folosită de Hector în cartea a șaptea, dar aici semnul nu are nimic de spus, nu poate trezi nici o amintire, nu e decît un loc spre care se năpusteau carele, pentru a trece apoi mai departe.

Ceea ce este „memorabil” devine *kleos*, apt adică să reziste timpului, după ce a fost auzit. La Homer, cea mai mare nenorocire pentru un

bărbat este să moară *aklees*, adică fără să lase o poveste care să-i poată eterniza memoria într-o comunitate. Ar fi fost mai bine, spune Telemah în prima carte a *Odiseii*, dacă Odiseu ar fi murit la Troia, fiindcă atunci „toți aheii / Aveau să-i nalțe un mormînt și însuși/ Lăsau nume bun ca moștenire/ La fiul său. Dar azi, fără mărire/ Vîntoasele-l răpiră și se duse/ Necunoscut și neștiut de nimeni”¹. În acest fel, chiar „ceea ce se va spune” despre un om în cetatea sa poate deveni criteriul de bază pentru acțiune, ca în decizia fatală luată de Hector de a-l înfrunta pe Ahile în luptă (*Iliada*, 22, 105-108). Hector este exemplul cel mai realizat care poate fi întîlnit în epica acestui nou ethos al *polis*-ului, eroul a cărui cea mai puternică și substanțială relație se stabilește cu vocea comunității.

În orice caz, această funcție a „ascultării” ca mecanism de control social reprezintă doar o mică parte a experienței acustice legate de epică. Homer și Hesiod insistă cu mare plăcere pe suavitățile și pe limpezimea vocii și a lirei. Cîntul, povestirile și ascultarea povestirilor constituie o parte importantă a intrigii din *Odiseea*. În *Iliada*, Ahile, în momentul vizitei mesagerilor, „Sta veselindu-se acolo cu dulcele sunet din lira-i/ Cea cu călușul de-argint, frumoasă și meșteșugită” (9, 204)², rar exemplu de muzică solitară. Există pasiune și în cei doi păstori înfățișați pe scutul lui Ahile, care „se desfătau cu naiul”, neștiutori de nenorocirea ce-i pîndea (18, 525 și urm.). Momentele culminante importante sînt marcate de sunete puternice: tunetul lui Zeus la sfîrșitul cărții a șaptea a *Iliadei*, strigătul de durere al lui Ahile la moartea lui Patrocle, auzit de Thetis din adîncurile oceanului (17, 35), sau urletul lui din șanț ce răsună ca un glas de trîmbiță în jurul unei cetăți fortificate (18, 207 și urm.). Povestind asasinarea sa de către Clitemnestra, Agamemnon adaugă, detaliu mișcător, că „a auzit”, în timp ce murea, vocea Cassandrei care era ucisă lîngă el (*Odiseea*, 11, 412).

Supraviețuirea în amintirea celorlalți depinde de auz; dar în epică, la fel ca în tragedie, vederea este cea care permite reprezentarea mai viguroasă și mai articulată a emoțiilor. Recunoașterea dintre Odiseu și Penelopa, amînată de mai multe ori, se petrece printr-un delicat joc al privirilor: el, așezat în fața ei, își pleacă privirea (23, 11), în timp ce ea păstrează tăcerea și privește cînd la el, cînd la hainele lui, și ripostează la nerăbdarea și mînia lui Telemah că nu poate să i se adreseze direct, nici să-i „privească drept chipul” (105-107).

Vederea domină și scena culminantă din *Iliada*. Priam și Ahile schimbă priviri pline de uimire și admirație (24, 629-634). Dar aici văzul ilustrează totodată precaritatea acestui moment încremenit. Priam cere permisiunea de a-și răscumpăra fiul, să „poată să-l vadă”

1. *Idem*, *Odiseea*, ed.cit., p. 41 (n.t.).

2. *Idem*, *Iliada*, ed.cit., p. 160 (n.t.).

(24, 555). Ca și Homer, Ahile cunoaște violența reacției pe care o asemenea privilegiu ar fi putut s-o declanșeze, de aceea poruncește ca trupul lui Hector să fie spălat în altă parte, „pentru ca nu cumva Priam să-și vadă feciorul/ Doar se putea ca bătrînul să nu-și înfrîneze necazul/ Fiul văzîndu-și, și Ahile să-și iasă cumva din sărîte/ Și să-l omoare pe el și să calce porunca lui Zeus” (24, 583-586)¹.

Priveliștea gloriei: regele, războinicul, atletul

Data fiind profunda înrădăcinare a poeziei grecești în funcțiile comunitare ale cîntului și povestirii în contextul unei culturi orale, ocaziile cînd aceasta este recitată pot fi transformate în prezentări ale ordinii sociale, revelată astfel mulțimii adunate. *Teogonia* lui Hesiod, de exemplu, îl înfățișează pe rege înaintea adunării, unde „norodul către acela se mișcă, să-i facă dreptate degrabă” cînd „vorbe ca mierea de dulci din buzele-i curg” (*Teogonia*, 84-86, 91 și urm.²; cf. *Odiseea*, 8, 171-173). Hesiod acordă o atenție deosebită vocii blînde și convingătoare a suveranului, dar ni-l arată și atunci cînd merge prin mulțimea cetățenilor. Imaginea regelui ca întruchipare a ordinii în cetate este caracteristică mentalității unei societăți de cultură orală, unde normele și idealurile își află personificarea în situații concrete, pe care toată lumea le vede și le împărtășește.

Cel ce dobîndea o recunoaștere publică devenea obiectul unei atenții speciale, se distingea din mulțime, era *ekprepes*. Este o țintă spre care, incitați de poezi, tindeau toți. Omul de stat are înaintea lui idealul de rege hesiodian în adunare; fetele care participă la dansurile corale au drept model fecioarele descrise de Alcman în parthenii (*Parthenia*, 1, 40-49) și, firește, atleții participanți la jocuri speră să atingă modelul de faimă descris de Pindar atunci cînd promite ca „dulcele meu cînt să-l revărs/ Pentru Hyppocles/ Astfel și mai mult prin imne/ De dragul cununilor, cinstire în cei de-o/ Vîrstă cu el deșteptînd... și asemenea în cei mai vîrstnici/ Și în fecioare un proaspăt cutremur” (*Pythianice*, 10, 57-59)³. În tragedie, în orice caz, după cum vom vedea, ființa admirată ca un exemplar deosebit de masele obișnuite constituie un aspect al ambiguei relații a eroului cu societatea, iar privirea uluită a observatorului se umple de durere, perplexitate și milă.

Întrecerile de atletism sînt cele mai importante spectacole în Grecia antică. Acestea cuprind nu doar cele patru mari jocuri panelenice (olimpice, pythice, nemeene și isthmice), ci și numeroase jocuri locale

care se țineau în anumite cetăți, precum Ioleele la Teba sau Panateneele la Atena. Odele lui Pindar și ale lui Bacilide, care celebră victoriile în aceste concursuri, îl înfățișau pe învingător sub chipul eroului ideal, care se reflectă în miturile paradigmatiche povestite de poet. Victoria reprezintă însușirile alese înnăscute ale sportivului, disciplina lui, abilitatea de care a dat dovadă, disponibilitatea lui pentru risc, cumpătarea în bucuria succesului. Faimosul *Auriga din Delfi*, monument din bronz care celebrează o victorie ce a avut loc la puțin timp după 470, este o reprezentare sculpturală a multora dintre aceste calități. Odele dedicate învingătorilor își propun să creeze un „monument” verbal care să aibă soliditatea, frumusețea și durata în timp a unor statui ca aceasta. De aici frecvența comparație dintre odă și un templu sau o comoară (de pildă, în *Olympice*, 6; *Pythianice*, 6 și 7; *Nemeene*, 5).

Ceea ce familia face pentru învingători fac cetățile-stat pentru ele însele în timp de război, punînd în sanctuarele panelenice, ca Delfi sau Olympia, inscripții; în practică, aceste sanctuare constituie un teatru al rivalităților și al adversităților dintre cetăți.

Prin urmare, e de la sine înțeles că spectacolul cel mai mare și cel mai important pentru cetate este războiul. Acest lucru este valabil deja în *Iliada*, iar publicul lui Homer își însușește punctul de vedere al zeilor, care privesc din Olimp evenimentele ce se desfășoară pe cîmpia Troiei.

În război, cetatea își etalează în chip spectacular puterea, fie pentru propriii cetățeni, fie față de alte state. Defilarea unei mari armate, cu armele ei strălucitoare, cu animalele de povară, cîinii, civilii care-o însoțesc, aprovizionarea și întregul echipament, constituia un spectacol excitant și le dădea cetățenilor o imagine fără egal a puterii și a resurselor sale. Tucidide ne oferă o relatare plină de viață a unei scene de acest fel și a stării de emoție pe care ea putea s-o producă, atunci cînd descrie imbarcarea pentru expediția către Sicilia din 416 î.Hr. (6.2.1-2). Cel mai auster dintre clasicii greci ne prezintă, pentru un moment, războiul ca o mare paradă tragică a gloriei ateniene strălucitoare, dar condamnată la o soartă funestă.

Nici aici nu sîntem prea departe de universul epic. Putem compara această descriere a unui eveniment contemporan, de pildă, cu relatarea lui Pindar a plecării miticilor Argonauți din Iolkos (*Pythianice*, 4, 191-198):

Iar sus la proră cînd atîrnară și ancora,
În miini a luat scoica de aur a prinosului
Arhonte la pupă și pe tatăl Uranizilor,
Pe ochitorul cu fulgerul Zeus și de asemeni repede
Mișcătoarele valuri și suflarea vînturilor
Le-a strigat... Apoi și noapțile și drumurile mării
Și zilele înseninate și o soartă

1. *Ibidem*, p. 465 (n.t.).

2. Trad. rom. Dumitru T. Burtea, Univers, București, 1973, p. 27 (n.t.).

3. În *Ode. II, Pythianice*, trad. rom. Ion Alexandru, Univers, București, 1975, p. 57 (n.t.).

Prietenosă la întoarcerea îndărăpt. Din nouri
Însă îi răspunde prielnic glasul tunetului;
Raze veneau fulgerînd, se rupeau din slăvi¹.

În observarea unei demonstrații de forță războinică, atenția lui Pindar este îndreptată mai mult asupra zeilor și asupra naturii decît asupra navelor și înzestrării lor.

Și descrierea de către Herodot a imensei armate a lui Xerxes ce se pune în mișcare conține elemente spectaculoase (7, 187), accentuate de atitudinea lui Xerxes, care este, se poate spune, literalmente un spectator al bătăliei. La Abydos, el a cerut să i se ridice un tron de piatră albă pentru a putea urmări în același timp armata și flota (7, 44). La Termopile și la Salamina asistă la bătălie în calitate de spectator (7, 212, 8, 86), însoțit de un secretar a cărui sarcină este să noteze numele celor care se remarcă prin fapte de vitejie (8, 88, 2). Ca și Tucidide, Herodot scrie în timpuri dramatice. Calitatea de spectator a regelui, ca și a poporului atenian ce asistă la plecarea propriei armate către Sicilia, aproximativ 60 de ani mai târziu, ascunde tragica lui orbire față de semnificația reală a evenimentelor.

Sfîrșitul unui război este tot atît de spectaculos ca și începutul lui. Monumentul (*tropaion*) este înălțat pe cîmpul de bătălie. Au loc defilări ale războinicilor victorioși alături de prăzile lor de război (arme, echipament militar, prizonieri); o parte din pradă este în general păstrată și depusă, ca ofrandă, într-un sanctuar grecesc, unde să poată fi văzută de toată lumea. Se ridică în mod curent monumente în amintirea celor căzuți în război, sînt premiați cei mai viteji și se pronunță elaborate orații funebre în memoria celor morți. Așa cum rezultă din celebra relatare a lui Tucidide despre orația funebră a lui Pericle de la sfîrșitul primului an al războiului din Pelopones, acest eveniment este unul dintre cele mai impresionante spectacole publice. Cu două zile înaintea orației, osemintele războinicilor căzuți sînt expuse public sub un cort. Apoi are loc o mare procesiune, în care rudele celor morți, bărbați și femei, defilează alături de carele ce poartă coșciugele din lemn de chiparos. Procesiunea se oprește la mică distanță în afara orașului, unde oasele sînt înhumate într-o groapă comună (*Istoriei*, 2, 34). Din ceremonia funebră face parte și discursul ținut de un celebru orator.

Cetatea care-și trăiește înfrîngerea constituie un alt fel de spectacol, dramatizat cu forță artistică în *Perșii* lui Eschil și în *Troienele* și *Hecuba* lui Euripide. În drama lui Eschil, îl vedem pe monarhul înfrînt întorcîndu-se în gemete și vaiet, îi vedem armata pierdută și strălucitoarele veșminte sfîșiate. Bucuria plecării își arată acum adevărata semnificație. Chiar și Pindar zugrăvește o scenă similară cu scopul de a scoate în evidență, prin contrast, bucuria și faima ca rod al victoriei:

1. *Ibidem*, p. 31 (n.t.).

„[celor învinși] nu le-a fost întoarcerea acasă la fel ca ție/ Prietenosă, la Pytho hotărîtă.../ Și venind la maica lor n-au aprins harul dulce/ Al risului, bucuria... Ci pe uliți lăturalnice, ferindu-se de/ Dușmani, rușinați umblă, cu inima sfîșiată de nenoroc...” (*Pythianice*, 8, 83-87)¹.

În loc să se bucure, cum face învingătorul, de faima (*kleos*) dobîndită, pentru că este văzut ca *thaetos* sau *ekprepes*, „demn de admirație” sau „extraordinar”, învinsul rămîne neștiut și uitat.

Zugrăvind însuflețirea din momentul plecării unei mari armate, Eschil, Herodot și Tucidide atestă totodată interesul grecilor pentru puternica fascinație exercitată de emoțiile colective. Grecii erau conștienți de puterea efectului unui spectacol asupra unei mulțimi, deși în perioadele mai vechi nu s-a înregistrat nimic similar cu sîngerosul freamăt din timpul spectacolelor de circ de la Roma sau din Bizanțul imperial. În 493 î.Hr., cînd tragediograful Phrynichos și-a prezentat drama *Cucerirea Miletului*, atenienii i-au dat o amendă de o mie de drahme, pentru că trezise în ei amintirea suferințelor unui popor din aceeași stirpe cu ei, poporul ionian. „Întreg teatrul a izbucnit în lacrimi”, scrie Herodot (6, 21). Pasajul ne semnalează participarea emoțională a publicului atenian care asista la tragedie, dar ne demonstrează totodată modul în care emoția colectivă se identifică drept categorie în sine.

Cuvîntul folosit de autorii din Grecia antică pentru a defini adunările publice ce aveau loc cu ocazia acestor reprezentații este *agon*, avînd și înțelesul derivat de „competiție”. Acest al doilea sens va deveni ulterior sensul principal al cuvîntului. Grecilor le plac concursurile și adeseori își organizează întrunirile sub forma „competițiilor”. Hesiod a participat la o competiție de acest gen, jocurile funebre în cinstea regelui Amfidamas, cu un poem, poate *Teogonia*, și a cîștigat un premiu (*Munci și zile*, 650-659). Platon enumeră între „concursurile” care îi „desfătau pe spectatori” comedia, tragedia și muzica, gimnastica, întrecerile de care și recitarea rapsodică (*Legile*, 2, 658 a-b). Fetele care cîntă partheniile lui Alcman se întrec între ele (Alcman, fragm. 1 PMG). Poezia lui Sappho și a lui Alceu, de la sfîrșitul secolului al VII-lea î.Hr., dovedește că în insula Lesbos aveau loc concursuri de frumusețe feminină.

Trecînd la lucruri mai serioase, în ansamblul cultului misteric, în special în Misterele Eleusine, erau puse în scenă reprezentații religioase despre moarte și renaștere care trebuiau să-i reveleze celui inițiat o cunoaștere ocultă a lumii de dincolo și în acest fel să-l liniștească în privința destinului ce-l aștepta după moarte. Din cauza caracterului secret al riturilor, nu cunoaștem cu precizie detaliile, dar reprezentările erau aproape sigur însoțite de muzică și de imnuri poetice. Un fragment din finalul *Imnului homeric către Demetra* ne dă cel puțin un indiciu despre ceea ce putea să vadă un participant la riturile de acest fel:

1. *Ibidem*, p. 48 (n.t.).

Ferice pămîntenii care cunosc misterele deplin!
 Cel neinițiat în taine sau nepărtaș nicicînd nu are
 Aceeași soartă, chiar cînd moartea îl zvîrle-n beznele jilave.

Importanța experienței vizuale în aceste rituri este pusă în evidență de faptul că inițiatul se numește *epoptes*, „unul care face pe spectatorul”.

Cunoaștere auditivă și vizuală

La sfîrșitul secolului al VIII-lea î.Hr., grecii au dezvoltat, pe baza scrierii silabice semitice septentrionale, o scriere alfabetică mult mai adaptată limbii lor decît cea silabică miceniană. Totuși, datorită tradiției consolidate a culturii orale și limitării tehnologiei scrisului, expresia orală (și cîntată) continua să se bucure de o poziție privilegiată. În *Odiseea*, culmea gloriei eroice este reprezentată de cîntul muzelor „cu voce frumoasă” la funeraliile lui Ahile, care fac să plîngă întreaga armată greacă (24, 60-62). Peleu și Cadmos sînt exemple de „fericire desăvîrșită”, fiindcă amîndoi s-au căsătorit cu zeițe și „Muzele, cu panglici de aur pe frunte, în hora cîntecelor/ Pe munți și la cele șapte porți ale Thebei le auzeau glăsuind” (Pindar, *Pythianice*, 3, 88-91)¹.

Așa cum experiența auditivă este importantă pentru amintire și pentru transmiterea culturii, gîndirea greacă tinde să privilegieze vederea ca instrument primordial al cunoașterii. Și chiar al emoției, după cum am văzut deja la Homer. Ochiul este locul dorinței, pe care poetul o vede emanînd din privirea iubitului sau localizată în ochiul celui iubit. „Cine în ochii lui Teoxenos vede raze și străluciri și nu este atins de fiorul dorinței”, scrie Pindar, în retoricul elogiului adresat celui tînăr corintian care „de diamante sau de fier a ars inima în flacăra rece” (fragm. 123 Snell-Maelher).

Subiectul cunoscător este structurat ca un observator; ce este necunoscut este și invizibil: întunericul ceșos dinaintea ivirii zorilor (*Odiseea*, 10, 190, 11, 13 și urm.) sau adîncurile Hadesului de sub pămînt (Euripide, *Hyppolit*, 190 și urm.). A fi în viață echivalează cu „a vedea lumina soarelui”. Nepăsarea și uitarea, *lethe*, fac parte din întuneric, iar strălucirea (*aglaia*) este atributul gloriei sau al faimei. Cele două tragedii ale lui Sofocle avîndu-l ca subiect pe Oedip sînt construite pe identitatea dintre cunoaștere și vedere și dintre orbire și ignoranță. Pentru Platon, cunoașterea universului suprasensibil al Ideilor înseamnă puterea de a vedea acel spațiu luminos și etern de dincolo de fenomenele contingentului, obscure și materiale (cf. *Phaidon*, 109 b-110 c; *Republica*, 9, 586 a). „Orice suflet omenesc – scrie în *Phaidros* – a

1. *Ibidem*, p. 20 (n.t.).

contemplat esențele (*latheatai ta onta*)” (249 e). În celebrul mit al carului inimii, el combină din nou cele două aspecte ale văzului, conceput ca izvor de dorințe și izvor de cunoaștere. Viziunea pe care sufletul o are asupra ideilor îl umple de dorință și în același timp îi arată adevărul său loc (250 a-252 b).

De la începuturile gîndirii filosofice și pînă la neoplatonism, filosoful „ridică ochii” către misterele cerești, dar are și revelația a ceea ce stă ascuns „în adîncuri”, după cum spune Democrit (68 B117 FVS). Parodia lui Aristofan din *Norii* asociază ambele aspecte ale cercetării, a ceea ce este îndepărtat și a ceea ce este invizibil. În timp ce discipolii îl privesc de pe pămînt, Socrate stă suspendat într-un coș, încercînd în acest fel să dea mai multă desăvîrșire ideilor sale despre *ta meteora*, obiectele cerești (227-234). „O mare idee” se pierde atunci cînd excrementele unei șopîrle îi cad în gură în momentul în care „observa mersul lunii și al revoluției sale privind în sus” (171-173).

Aristofan ironizează pe tema distanței dintre realitate și privirea filosofului îndreptată spre obiectele aflate la distanțe enorme. Dar acest contrast între ceea ce este tangibil și ceea ce este îndepărtat constituie încă un aspect a ceea ce Eric Havelock numește „revoluția alfabetică”. Tranziția începe în secolul al VI-lea și se intensifică în secolul al V-lea. Cunoașterea auditivă depinde de contactul direct, personal dintre cel care vorbește și cel care ascultă, dintre mesajul verbal și percepția auditivă. Cunoașterea vizuală permite un raport la distanță mai mare, mai speculativ și impersonal în ce privește informația, mai ales cînd aceasta este transmisă prin intermediul cuvîntului scris de către cineva care nu este prezent fizic.

Literatura orală (poemele homerice, de exemplu) are drept scop „plăcerea” suscitată de descrierile detaliate și de povestirea înfrumusețată a evenimentelor. Scrierea favorizează o mentalitate mai în acord cu abstractul, conceptualul, universalul decît cu concretul și particularul. Cuvîntul care se ascultă este invizibil și dispăre o dată cu emiterea suflului ce îl poartă, pe cînd scrierea fixează detaliile, permițînd criticile și comparațiile. Tradiția orală permite existența mai multor versiuni ale unei povestiri; prin caracterul definitiv al scrisului se dezvoltă o noțiune mai închisă a adevărului considerat ca unitar, greu de atins și numai prin intermediul unui proces de căutare și de analiză. Astfel, în poezia greacă antică adevărul, *aletheia*, este asociat cu „ne-uitarea” (*a-lethe*) mai mult decît cu exactitatea sau verificabilitatea.

Pentru istoricii Herodot și Tucidide, zvonul, *akoe*, poate înșela și necesită verificarea prin observație, de preferință prin mărturia directă. Tucidide se declară în introducerea istoriei sale un *scriitor*. Confruntînd concepția sa despre istoriografie cu aceea a predecesorilor lui, el opune insistența proprie asupra „acurateței” și a „efortului” presupuse de cercetare popularității facile a „fabulosului”, ce este pur și simplu „plăcut

urechilor", într-un „concurs de ascultat momentan” (1, 22). Deși departe de Platon, Tucidide concordă cu el prin aceea că privilegiază vizualul față de auditiv, într-o perspectivă ce se îndepărtează de tradiția orală.

Aceste antagonisme iau diferite aspecte în tragedie, după cum vom vedea mai în detaliu. Nu numai că tragedia asociază experiența auditivă cu cea vizuală în concepția ei complexă și contradictorie din punct de vedere structural asupra adevărului; ea evidențiază totodată cummul, schimbul și confruntarea dintre percepțiile senzoriale. Insulta lui Oedip adresată orbului Tiresias, „Ești orb de ochi, de urechi și de minte” (*Oedip rege*, 371), reflectă în parte îmbinarea vocii cu elementul vizual în paradoxurile cunoașterii și ale greșelii din această dramă. Hecuba lui Euripide din *Troienele* adaugă pasiune povestirii suferințelor ei, relatînd cum nu numai că a „aflat” despre moartea lui Priam, ci: „L-am văzut cu ochii aceștia măcelărit lîngă focul din atrium și cetatea învinsă” (479-484). În *Electra* lui Sofocle, povestirea orală a morții lui Oreste (devenită mai expresivă prin prezența fizică a urnei funebre) este mai puternică decît adevărul a ceea ce Crisotemide a văzut cu ochii (883 și urm.).

Explorînd aceste contraste, tragedia evocă infinitele variații pe tema diferenței dintre *a fi* și *a părea*. În *Hyppolit* al lui Euripide vedem cum tînărul, nevinovat după lege, este *acuzat* de o crimă cumplită. Drama este deosebit de interesantă pentru rolul scrierii ca reflectare textuală a acestei răsturnări feminine dintre adevăr și aparență. Ea pune în legătură inversarea realității și a aparenței cu puterea scrisului Fedrei, minciuna „mută” a tăblițelor sale care acoperă glasul adevărului (cf. 879 și urm.). Disimularea și revelarea din prima scenă a Fedrei se exprimă, în ultimul ei gest, în scris, dar noblețea inițială a împotrivrării a devenit acum înșelătorie sîngeroasă. Prin intermediul asocierii (care nu apare doar în această piesă) între scriere, trupul feminin, secret (cu trimitere la sexualitate), complot și revelație a ceea ce se ascunde „înăuntru”, tragedia lui Euripide își afirmă capacitatea de a trata în spațiul public al teatrului subiecte care forează în cea mai adîncă intimitate și în secretele cele mai ascunse ale sufletului omenesc.

Caracterul înșelător al aparențelor în tragedie se întemeiază pe o lungă tradiție a gîndirii grecești. „Ca și de-a Iadului poartă lehamite mi-e de bărbatul/ Carele una vorbește și tăinuie-n sufletu-i alta”, spune Ahile în *Iliada* (9, 312)¹, adresîndu-i-se lui Ulise. Travestirile acestui erou în *Odiseea* pun totodată problema relației dintre schimbarea aspectului exterior și ceea ce rămîne neschimbat, dacă rămîne ceva neschimbat, în firea noastră. Care sînt criteriile de stabilire a identității, dacă ea se schimbă sau rămîne ascunsă într-o atît de mare măsură? Travestindu-se, Odiseu reușește să-și înșele soția, dar nu poate să-i ascundă doicii lui cicatricea din adolescență. Firește, Homer nu ne

oferă o tratare articulată și conștientă a acestor teme, dar ele sînt implicite în modul cum ni-l prezintă pe eroul proteiform și cu multiple chipuri, precum și viclenia la fel de mare a consoartei lui, întotdeauna ocupată să țeasă și să deșire. Mult mai tîrziu, Platon meditează asupra urmelor respingătoare pe care răul le lasă întipărite pe sufletul unui tiran corupt (*Gorgias*, 524 c și urm.; cf. *Republica*, 588 c și urm.). Invizibile în această viață, cicatricile sufletului se vor arăta înaintea ochilor judecătorilor din Hades. Aceeași preocupare de a pătrunde cu privirea dincolo de aparența exterioară, în adevărata fire ascunsă, caracterizează discuția, relatată de Xenofon, dintre Socrate și un artist vestit despre cum se pot picta caracterul și morala unui om (*Memorabilia*, 3, 10).

Magia plăcerii: reprezentare și emoție

În cultura Greciei antice spectacolele de cea mai mare importanță nu sînt nici manifestările naturale, nici cele ale sufletului individual, ci ocaziile publice în care lumea se adună ca să participe la serbări, să asculte muzică, să asiste la competiții atletice și ceremonii religioase. Chiar și pictorii de fresce din palatele minoice din Creta și din Thera, din epoca bronzului, înfățișează adunări ale publicului în curțile interioare marilor palate și în arenele alăturate. Homer păstrează amintirea acestor serbări cînd aseamănă un dans coral înfățișat pe scutul lui Ahile cu dansurile din palatul Ariadnei din Knossos (*Iliada*, 18, 590-592). În *Odiseea* există o scenă asemănătoare, care prezintă cîțiva tineri dansînd în palatul lui Alcinous (8, 256-265).

Adunarea ionienilor la Delos, descrisă în *Imnul homeric către Apollo*, este sărbătoarea perfectă și, prin extensie, reprezentația perfectă. Aici se dă viață unui spectacol care aduce desfătare (*terpsis*) atît zeilor, cît și muritorilor (146-155). Poetul pare să identifice această *terpsis* dată de cînt cu efectul de ansamblu al serbării. În afară de „pugilat, dans și cînt” (149), există plăcerea adusă vederii cînd „cei prezenți pot observa grația împărtășită de toți” (153), „căci l-ar face să-i tresalte inima văzînd în jurul lui bărbații, femei cu mîndră cingătoare, înaripatele corăbii împovărate cu de toate” (153-155)¹. Fragmentul este o mărturie prețioasă din prima perioadă arhaică asupra efectului combinat al plăcerii rezultate din văz și auz în timpul marilor serbări, ca și asupra admirației speciale pentru puterea imitativă a vocii. Autorul imnului atribuie măiestriei vocale a fecioarelor din Delos valoarea unui spectacol în sine, „o mare minune, a cărei faimă nu va pieri niciodată”. Această nu constă numai în „vraja” sunetelor, ci și în priceperea fecioarelor în a imita „vocile și intonațiile tuturor bărbaților” (156-164).

1. Ed. cit., p. 164 (n.t.).

1. În Homer, *Imnuri*, ed. cit., p. 39 (n.t.).

Reprezentăția orală cere din partea publicului o reacție globală, atât fizică și emoțională, cât și intelectuală. Poezia recitată și/sau cântată în aceste împrejurări implică o relație personală puternică între interpret și public.

Atunci când îi povestește zeiței Thetis cearta lui cu Agamemnon în prima carte a *Iliadei*, Ahile repetă un lucru cu care noi sîntem deja la curent, dar povestirea la persoana întîi a suferinței înaintea mamei îi dă eroului satisfacția de a comunica cu un ascultător implicat emoțional și în empatie cu el. Un episod asemănător este acela în care Odiseu îi povestește Penelopei aventurile sale, după ce s-au regăsit, în cea de-a douăzeci și treia carte a *Odiseii*. Asemenea scene, în care narațiunii îi corespunde o ascultare participativă, pot fi văzute ca analogii sau modele ideale ale relației pe care rapsodul speră să o stabilească între el și propriul său public. Așa cum, într-un mod mai concis, afirmă Ion în dialogul platonice care-i poartă numele, „dacă reușesc să-i fac să verse lacrimi, eu sînt cel care voi rîde, luîndu-mi plata, dar dacă îi fac cumva să rîdă, eu sînt cel care voi plînge după banii pierduți” (*Ion*, 535 e)¹.

Platon consideră periculoasă această eliberare de emoții și-i exclude deci pe poeți din republica sa ideală, dar dialogul *Ion* ne dă o imagine a unei astfel de reprezentății. Îl vedem pe rapsod cucerindu-și publicul, aproape hipnotizîndu-l cînd face să-i treacă pe dinaintea ochilor scenele epice ale povestirii sale (535 c). Platon compară efectul cu cel al unui magnet asupra piliturii de fier. Puterea magnetică se transmite de la poet la rapsod și de la acesta la public (533 d, 535 e). Cînd se identifică total cu rolul, însuși naratorul este „ieșit din sine” (535 b). „Ori de cîte ori recit ceva care stîrnește mila – spune rapsodul – mi se umplu ochii de lacrimi; cînd este însă ceva groaznic sau tulburător, mi se face părul măciucă de groază și mi se zbate inima în piept” (535 c)².

La sfîrșitul secolului al V-lea, sofistul Gorgias vede în aceste reacții emotive efectul special al puterii pe care poezia o exercită asupra ascultătorului. Elogiînd forța limbajului, în *Elogiul Elenei*, scrie: „În cei care o ascultă [poezia] se strecoară un fior plin de spaimă, o milă plină de lacrimi și un regret ce alină durerea” (9). Reacțiile de ordin fiziologic provocate de limbaj confirmă ceea ce putem deduce în legătură cu reacțiile emotive la tragedie, fie din mărturii mai tîrzii, fie din tragediile însele. Momentele de criză în interiorul dramei au consecințe cu caracter violent: frisoane, tremurături, păr ce se zbîrlește, afazie, amețeli, palpații sau nod în gît, senzație de frig în măruntaie, tensiune în tot corpul.

1. În Platon, *Opere*, vol. I, trad. rom. Dan Slușanschi și Petru Creția, Humanitas, București, 2001, p. 314 (n.t.).

2. *Ibidem* (n.t.).

Din cauza puterii ei intrinsece și reale de a trezi emoții, poezia poate reprezenta atât un pericol, cât și un element providențial. Ca „farmec” sau „vrăjitorie”, ea exercită o putere de natură magică, și în acești termeni o descrie Gorgias în *Elogiul Elenei* (10, 14). *Thelxis*, cuvîntul care exprimă această „vrăjă”, desemnează în *Odiseea* atât cîntecul sirenelor, cât și puterea de seducție a Circei. Pindar povestește cum figurile magice asemănătoare sirenelor de pe frontonul templului lui Apollo de la Delfi cîntau într-un fel atât de suav, încît bărbații își uitau familiile și se mistuiau, seduși de cîntec, astfel încît zeii au trebuit să distrugă templul (*Peana*, 8, fragm. 52 i, Snell-Maehler).

Fiindcă grecii tind să reprezinte înșelătoria și seducția și sub formă de viziuni, imagini și fantasme, vraja cuvîntului rostit se poate manifesta sub haloul unei frumuseți fascinante: cea care învăluie minciunile. Ca și Pandora lui Hesiod, poveștile pot fi „urzite din felurite minciuni”, care ne amăgesc, „basmе înșelătoare” (Pindar, *Olympice*, 1, 28 și urm.). Considerația mai mare de care se bucură Odiseu comparativ cu Ajax este rodul abilității lui Homer, spune Pindar în *Nemeene*, 7, „pentru că măreția îl înconjoară, minciunile și zborul artelor./ Aici ne înșală Poezia (*sophia*)/ care seduce prin povești./ oarbă este inima mulțimii de oameni./ Dacă puteau să dovedească adevărul, nu-și înfigea în piept spada strălucitoare/ cel urît de armele [lui Ahile], Ajax voinicul”.

Sirenele lui Homer sînt cea mai reușită reprezentare în poezia antică a pericolului la care magia cîntului îl expune pe cel ce ascultă. Dîndu-ne posibilitatea să uităm necazurile, cum afirmă Hesiod în legătură cu poezia lui (*Teogonia*, 54 și urm.), cîntul poate să ne șteargă amintirile ce ne leagă de trecut, conferindu-ne identitatea noastră de oameni. La Hesiod paradoxul unei puteri evocative a memoriei care duce spre uitare este deja o caracteristică a poeziei. În cazul sirenelor însă paradoxul se desface într-o serie de elemente contradictorii ce neagă scopul cîntecului. Sirenele știu tot ce s-a întîmplat la Troia, ba chiar tot „ceea ce se întîmplă pe pămîntul roditor” (*Odiseea*, 12, 188-191), dar insula lor este înconjurată de cadavre în putrefacție și de oseminte omenești și se află departe de comunitatea oamenilor de care se leagă semnificația și funcția memoriei (12, 45-47).

Asemenea „vrăjitoarelor” aurite ale lui Pindar, la al căror cîntec „bărbații se mistuie departe de soții și de copii”, sirenele lui Homer sînt muze depravate. Ele spun că au o memorie totală, dar această putere coexistă în mod straniu cu cele mai rușinoase semne de decădere specifice lumii muritorilor, antiteză a nemuririi divine conferite de faimă, care este „nepieritoare” (*kleos aphthiton*). Rămînînd la efectele pur corporale ale magiei lor, „vraja” lor, *thelxis*, este doar momentană; răsună în urechi, dar nu trăiește pe buzele oamenilor. Este pur acustică, și în acest fel Odiseu poate să-i zădărnicească efectele prin mijloace exclusiv fizice, astupînd urechile tovarășilor săi cu ceară și legîndu-se de catargul navei.

Ceea ce pentru poezii antici era o formulă magică devine o problemă de abilitate tehnică atunci când artele limbajului se profesionalizează și se raționalizează, la sfârșitul secolului al VI-lea și la începutul secolului al V-lea. Profesorii de retorică, precum Protagoras, Gorgias și Prodicos, erau profesioniști, iar Gorgias, în al său *Elogiu al Eleniei*, extinde în manieră proprie discursul despre înrudirea dintre aceste arte, mijloacele magiei și droguri. Cine accepta să-și plătească lecțiile putea dobândi astfel arta de a convinge un auditoriu speculând senzațiile acestuia. Dacă îi dăm crezare lui Tucidide, Pericle datora cel puțin o parte a puterii sale politice darului de a influența mulțimile. Atât istoricii, cât și dramaturgii epocii dovedesc o sensibilitate de tip nou față de mulțime și de emoțiile acesteia: panică, isterie, impulsuri neașteptate de generozitate și compasiune.

Teatrul, chiar mai mult decât adunarea sau tribunalul, este locul unde emoțiile de masă se manifestă din plin. Așa cum am văzut, pentru că a stimulat emoții improprii, Phrynichos a primit o amendă în loc de coroana de învingător. Platon sugerează ca puterea de a trezi emoții specifică poeziei să se înlocuiască cu dialogul filosofic. Aceasta ar fi „poezia” adecvată statului ideal și filosofic. În *Legile* sale, el definește „muza cea mai frumoasă” ca fiind „cea care-i mulțumește pe cei mai buni, care este perfect educată”. Tragerea la sorți a juriilor pentru drame este un semn că „guvernul Atenei din aristocratic a devenit teatocratic, spre nenorocirea sa” (*Legile*, 3, 701 a)¹. Filosofii-legiuitori sînt „autorii unei tragedii foarte frumoase și foarte bune pe cît ne stă în putință”, fiindcă statul lor ideal este „o imitație (*mimesis*) a tot ce viața are mai frumos și mai bun” și întrușipează astfel „adevărata tragedie” (7, 817 b)².

Lăsînd la o parte relevanța lor în ceea ce privește ideea lui Platon asupra propriului rol de educator, aceste observații pot fi citite în perspectivă istorică, pentru a ne face, îndreptîndu-ne privirea spre trecut, o idee despre locul central al teatrului în comunitatea ateniană și despre importanța reacțiilor publicului. Mîndria deosebită a ateniienilor în legătură cu aceste spectacole este confirmată și de observațiile atribuite de Tucidide lui Pericle în discursul funebru. Aici Pericle laudă Atena pentru numeroasele posibilități de recreere pe care le oferă după oboseala cotidiană, „jocuri (*agones*) și serbări de-a lungul întregului an”, a căror „desfătare” (*terpsis*) alungă oboseala. Continuîndu-și discursul, el compară Atena cu Sparta, lăudînd-o pe prima pentru deschiderea ei; nimănui nu-i este interzis să „cunoască sau să vadă orice” (spectacol, *theama*), cu singura condiție ca aceasta să nu constituie un ajutor direct dat dușmanului (2, 39, 1). Limbajul lui Tucidide este generic, un pic vag, dar spectacolele de teatru populare

1. Ed.cit., p. 120 (n.t.).

2. *Ibidem*, p. 229 (n.t.).

pot fi cu siguranță incluse în *theama* despre care vorbește Pericle; la ele se gîdea probabil atunci cînd făcea cunoscuta și hotărîta afirmație „într-un cuvînt, afirm că întreaga cetate este un exemplu de educație pentru Grecia” (2, 41, 1).

Drama: origini și caracteristici

Chiar dacă scopul său este să ne facă „să vedem” marile fapte ale universului epic ca pe niște „minuni” (*thauma*, *thambos*), Homer nu are îndoieli în a considera cuvîntul recitat (și cîntat) drept adevăratul vehicul al comunicării și al memoriei. De la sfârșitul secolului al VIII-lea î.Hr., cînd scriitura capătă o importanță din ce în ce mai mare, acest raport între vîz și auz se schimbă. La sfârșitul secolului al VI-lea și începutul secolului al V-lea, poeți ca Simonide, Pindar și Bachilide, deși profesează și uneori întrețin raporturi personale cu propriii lor mecenai, au o concepție despre propria lor artă care se dezvoltă într-un sens mai profesional. Scriind pentru bani, după comenzi care le vin din diferite părți ale lumii grecești, ei se află mult mai departe de caracterul nemijlocit al relației directe cu publicul, specifică rapsodului de tip homeric. Această relație mai liberă cu recitarea orală este evidentă și în metaforele vizuale găsite de Pindar și Bachilide pentru propriile lor cînturi. Spre deosebire de imaginația orală a lui Homer și Hesiod, ei nu au adesea nimic ori au prea puțin de-a face cu împrejurările recitării, cu vocea sau cu muzica. Oda este o statuie, o ghirlandă, o tapiserie brodată, un templu, o abundentă libație cu vin, un izvor limpede, flori, foc, aripi. Poetul însuși poate fi un vultur care plutește în înaltul cerului, un arcaș sau un aruncător de sulită care lansează un cînt-proiectil, un călător care călătorește pe un drum lung sau un navigator pe o corabie ce brăzdează mările.

Cînd Simonide spune: „Pictura este poezie mută, poezia este pictură care vorbește” (Plutarh, *De Gloria Athen.*, 3.346 F), pune poezia în relație nu cu recitarea, ci cu experiența vizuală, un domeniu destul de diferit. Sîntem tentați să legăm analogia lui Simonide dintre vizual și acustic de interacțiunea sunet – vedere pe care aproximativ în aceeași perioadă tragedia începea să o dezvolte, în special pentru că Simonide este în multe privințe un precursor al sofistului itinerant și al libertății sale de speculație rațională.

În tragedie, organizarea materialului narativ al miturilor prin intermediul unui text scris face posibilă o narațiune vizuală nouă, puternică: vocea și imaginea vizuală se îmbină în relații complexe, de tip nou. Cu această insistență majoră pe aspecte și conținuturi înnoite, spectacolul sau teatrul devin metafore pentru a descrie experiența umană în general. Platon sugerează în *Philebos* că viața este tragedie sau comedie (50 b) și aceasta este poate prima formulare în literatura occidentală

a analogiei dintre lume și teatru, devenită celebră datorită melancolicului Giacomo al lui Shakespeare (*Cum vă place*, II, 7). Epicur (citată de Seneca în *Scrisori către Lucilius*, 7, 11) observa: „Prima constituie pentru celălalt un public destul de numeros”. În formularea sa cea mai generală, ideea este exprimată, poate la sfârșitul secolului I d.H., de Longinus în tratatul *Despre sublim*, ce compară întregul univers cu un mare spectacol, unde omul este un spectator privilegiat și în care recunoaște măreția căreia îi este destinat datorită imenselor posibilități ale gândirii sale (35).

Acest fragment, influențat de stoicismul platonizant, revendică de fapt pentru om ceea ce în gândirea Greciei arhaice și clasice constituie prerogativa zeilor: statutul de spectator detașat al suferințelor și al conflictelor din viața oamenilor. Acesta este și punctul de vedere al divinei înțelepciuni a filosofului în epicureism (cf. Lucrețiu, *De rerum natura*, 2, 1-13). Atât publicul epopeii, cât și cel al tragediei beneficiază de acest punct de vedere privilegiat: într-un sens figurat în epopee, în măsura în care omniscientul narator la persoana a treia ne face părtași la secretul a ceea ce văd și știu zeii; în sens mai propriu în tragedie, întrucât noi dominăm tragedia de la o distanță cvasi-olimpiană, chiar dacă nu cu o detașare pe măsură. În epopee, ca și în tragedie, acest spectacol al suferinței umane ne face și mai intens conștienți de limitele vieții noastre muritoare. Totuși, viziunea filosofică urmărește tocmai să depășească aceste limite.

Deși originile tragediei rămân obscure și controversate, relația stabilită de Aristotel cu ditirambul (*Poetica*, 4, 1449 a) este unanim acceptată. Ditirambul, la origine o reprezentare corală și dinamică în cinstea lui Dionysos, pare să fi devenit, la sfârșitul secolului al VI-lea, o formă artistică cu un caracter mai calm, mai liric, în care se povestesc mituri despre zei și ulterior despre eroi. Și anticii se confruntau cu problema legăturii dintre tragedie și Dionysos. De aceea, dictonul „Nimic lui Dionysos” a fost interpretat ca o critică adusă distanței excesive dintre tragedie și cultul propriu-zis al zeului în timpul celei mai importante dintre serbările care îi sînt dedicate, marile Dionysii, principala ocazie pentru reprezentării dramatice. Deși începuturile tragediei trebuie situate în vremea tiranului Pisistrat (data tradițională acceptată este 534 î.Hr.), aceasta a fost reluată și perfecționată în epoca noii democrații, la începutul secolului al V-lea. Este posibil ca asocierea lui Dionysos mai curînd cu cultul popular decît cu tradițiile aristocratice să fi încurajat dezvoltarea tragediei.

Dionysos se definește ca zeu al vegetației, în special al viței-de-vie și al produsului obținut prin fermentarea fructului ei; de asemenea, este asociat cu nebunia și cu extazul religios. Adesea apare pe vase cu o suită de satiri, creaturi cu copite de țapi, jumătate oameni, jumătate animale, care dau frîu liber naturii lor animalice, prin beție, gesturi obscene și un apetit sexual lipsit de discriminare. După Aristotel,

dansurile satirilor au contribuit și ele la dezvoltarea tragediei (*Poetica*, 4, 1449 a), iar în cadrul Dionysiilor fiecare autor aflat în concurs prezenta, pe lângă cele trei tragedii, o dramă mai puțin riguroasă, cu un cor de satiri. Alte însoțitoare ale lui Dionysos, în strînsă (chiar dacă nu neapărat și armonioasă) legătură cu satirii, sînt menadele (literalmente „nebune”). Și ele reprezentau o eliberare dezinhbată de energia emotivă și fizică printr-un abandon total față de zeu și cultul său.

Asocierile lui Dionysos cu iraționalul, nebunia, femeile, dansul și muzica frenetică și cu labilitatea limitelor dintre animal, om și zeu au toate relevanță pentru tragedie. Legătura dintre Dionysos și mască este și mai directă. În fapt, Dionysos este adesea venerat sub forma unei măști, agățată uneori într-un copac sau de o coloană, alteleori împodobită cu frunze de iederă, planta consacrată zeului. Masca face posibilă reprezentarea cu caracter mimetic a miturilor în formă dramatică. Actorul mascat poate totodată să experimenteze fuziunea unor identități, esențe sau categorii de experiențe diferite: masculin și feminin, uman și animal, străin și apropiat, inițiat și profan. Masca devine astfel centrală în experiența teatrală, ca semn al voinței publicului de a se supune iluziei, jocului, simulacrului, de a risipi energiile emoționale în ceva care este conotat ca ficțiune sau Alteritate. Privirea fixă a măștii, după cum a sugerat Vernant, constituie în același timp modul de a reprezenta prezența divinității între oameni.

Pentru toate aceste motive, Dionysos este zeul cel mai potrivit să patroneze tragedia și aspectele ei specifice: atmosfera încărcată de emoție, caracteristică unui spectacol de tip mimetic; profundul sentiment de identificare cu lumea magică creată și personificată de actorii mascați; abilitatea de a pune față în față elementul animalic și pe cel divin din viața omului și de a recunoaște iraționalitatea și emotivitatea, asociate, într-o societate dominată de bărbați, cu elementul feminin; deschiderea spre problematice de mai largă amploare, posibilă datorită prezenței vizibile a zeilor ca forțe acționînd în lumea oamenilor. Vraja măștii dionisiace eliberează, în doze controlabile, temerile, anxietățile, iraționalitatea ce mocnesc sub patina de strălucire a Atenei din epoca lui Pericle.

Tragedia redefinescete rolul spectatorului. În locul plăcerii sau *terpsis* a recitării epice sau a reprezentării corale, tragedia își implică publicul într-o tensiune între doi poli, cel al plăcerii care se așteaptă de la un spectacol de calitate și cel al durerii produse de conținutul lui. Uneori, chiar autorii atrag atenția asupra acestei contradicții, a „paradoxului tragic” al plăcerii în suferință (cf. Euripide, *Medeea*, 190-202 și *Bacantele*, 815).

Tragedia nu dă doar o reprezentare concretă și impresionantă a vechilor mituri, ci, în cadrul acestora, își concentrează atenția asupra situațiilor de criză. Spre deosebire de narațiunea amplă și cuprinzătoare a epopeii orale, tragedia alege o serie de momente critice și

condensează soarta unei familii sau a unei cetăți într-o acțiune unitară, care se dezvoltă într-un spațiu și într-un interval de timp limitate.

Toate componentele tragediei se regăsesc în poezia trecutului: recitativele poetice ale discursului mesagerului; cînturile corului exprimînd bucuria, plînsul sau trimițînd la exemple mitologice; într-un fel, și dialogurile. Dar aceste elemente ating o forță necunoscută înainte atunci cînd interacționează în noul organism al tragediei. Eschil folosește simetria repetiției de către cor sau desfășurarea răspunsurilor pentru a reda efectele unei mulțimi terorizate, ca în *Cei șapte contra Tebei* (150-180). În *Perșii*, combină *responsum*-ul liric deznădăjduit al corului cu spectacolul vizual al regelui înfrînt, care-și arată veșmintele sfîșiate pentru a sugera amploarea înfrîngerii pentru ansamblul comunității (*Perșii*, 906-1077). Identificarea publicului de teatru cu cetatea amenințată, obținută prin redarea imitativă a pericolului, conferă acestor scene o intensitate care merge dincolo de orice exemplu din lirica corală.

Viața lui Eschil, datînd din Antichitate, evidențiază puterea sa de *ekplexis*, de a „șoca” publicul cu efecte vizuale răscolitoare. În momentul apariției Furiilor din *Eumenidele* – ni se povestește în lucrare – s-a întîmplat ca unii copii să leșine, iar unele femei au avortat. Veridicitatea anecdotei este îndoielnică, dar ea reflectă probabil spiritul artei lui Eschil. Efectele sale acustice au aceeași forță: strigătele de groază ale Danaidelor în *Rugătoarele*, misteriosul *otototototopoi da opollon opollon* al Cassandrei, exprimînd ceva între groază și profeție (*Agamemnon*, 1072 și urm.), mîrîitul nemulțumit al Furiilor cînd fantoma Clitemnestrei le sperie la începutul *Eumenidelor* (119 și urm.), urmat imediat de cumplitul lor cîntec „care subjugă” îndreptat împotriva victimei lor (307-96); sau acel *aaee* al lui Io, orice sunet ar vrea să reprezinte, atunci cînd intră în scenă urmărită de un tăun (*Prometeu înlănțuit*, 566).

Sofocle și Euripide sînt mai măsurați, dar au și ei Sfinxul lor care suieră (Euripide, *Oedip*, fragm. II Austin), eroii lor care urlă de furie (Sofocle, *Trachinienele*, 805, 983-1017; Euripide, *Heracle*, 869 și urm.), personajele care suferă și deci se vaită sau strigă (Sofocle, *Electra*, 826-830, 840-845; *Filoctet*, 730-757). La cealaltă extremă, sînt totodată capabili să se folosească de tăcere pentru a atinge un efect tot atît de puternic. Aristofan își bate joc de lungile tăceri ale personajelor lui Eschil în scenele de început (*Broaștele*, 911-20). Tăcutele ieșiri din scenă ale Iocastei, Deianirei și Euridicei (în *Oedip rege*, *Trachinienele* și, respectiv, *Antigona*) reprezintă sinistrul moment de liniște care precedă furtuna nenorocirii. În *Oedip la Colona*, Sofocle creează o atmosferă de tensiune, lăsîndu-l mut pe bătrînul Oedip pe durata a sute de versuri, pînă ce furia mocnită împotriva fiului Polinice explodează în insulte înspăimîntătoare și în blesteme (1254-1354). Folosindu-se de încă recenta inovație a celui de-al treilea actor, Eschil trebuie să-și

fi uimit publicul în *Agamemnon*, atunci cînd Cassandra, care rămîne tăcută în timpul lungii scene dintre Agamemnon și Clitemnestra, izbucnește brusc în cumplitele ei strigăte desperate și profetice. În următoarea tragedie a trilogiei, *Pilade* rămîne, de asemenea, tăcut pînă la punctul culminant, cînd, în teribilul moment al hotărîrii, îi dă lui Oreste imboldul, care se va dovedi decisiv, de a-și ucide mama – și acestea sînt singurele trei versuri rostite de el în timpul tragediei (*Hoeforele*, 900-902).

Limbajul și tragedia

Forța evocatoare a limbajului constituie o problemă fundamentală în tragedie. Termeni etici de o importanță crucială, ca „justiție”, „bunătate”, „noblețe”, „puritate”, sînt în permanență puși în discuție și redefiniți. Paradoxul unei „feroce pietăți” stă în centrul *Antigonei*. Semnificația cuvintelor „bun-simț” (*sophrosyne*) și „înțelepciune” (*sophia*) este fundamentală atît pentru *Hyppolit*, cît și pentru *Bacantele* lui Euripide. O mare parte din forța unor opere ca *Agamemnon* a lui Eschil, *Oedip rege*, *Trachinienele* și *Filoctet* ale lui Sofocle se datorează aprofundării temei privitoare la lipsa de comunicare, atît între oameni, cît și între oameni și zei. Ambiguitățile limbajului, caracteristice profeției și oracolelor, determină evenimentele acestor tragedii, ca și pe ale altora. Din acest punct de vedere, tragedia nu numai că se resimte de pe urma examenului critic al limbajului caracteristic iluminismului sofistic, dar anticipează și ideea platonice de a conferi stabilitate valorilor etice în interiorul universului instabil și trădător constituit de cuvinte.

Importanța temelor limbajului și a semnificației lui transpare din faptul că acestea apar în egală măsură pe scena comediei și pe cea a tragediei. În *Norii* lui Aristofan, o mare parte din încărcătura umoristică provine din inițierea lui Strepsiade în subtilitățile studiului sofistic al gramaticii, categoriilor și morfologiei. Spectatorii comediei nu se desfată doar la auzul vocii umane. Corul din *Păsările* trebuia să fie constituit dintr-o extraordinară imitare a cîntecului păsărilor (ca acela pe care poetul vechi Alcman se lăuda că este în stare să-l imite [fragm. 39 și 40 PMG]), un experiment glumeț atestat în manuscrisele de care dispunem doar de acel *torotorotorotorotix / kikkabau kikkabau* (cf. 223 și urm., 260 și urm., 310 și urm.). Jocurile de cuvinte, termenii cu dublu înțeles, divertismentele verbale abundă în comediiile lui Aristofan. Numele oferă numeroase ocazii pentru glume, multe dintre ele obscene, ca acelea care transformă o demă attică într-o comunitate de onaniști (*Anaphlystioi* și *anaphlan*: *Broaștele*, 427).

În tragedie cuvîntul, muzica și mișcarea constituie partea preponderantă, iar acest lucru concordă cu rolul subordonat acordat de Aristotel

opsis-ului, spectacolului, în *Poetica*. Dramaturgul avea la dispoziție o serie de mașinării scenice. O macara putea să transporte carele și eroii (ca Perseu) în zbor. *Enkyklema* putea să aducă înaintea ochilor publicului consecințele unei acțiuni – în general violentă – care se petrecea în interiorul unei case. Eschil, după cum s-a văzut, a fost cel mai curajos dintre dramaturgii ale căror opere ni s-au păstrat, prin inventarea unor efecte spectaculare, mirobolante. În ansamblu, totuși, reprezentarea teatrală era mai mult convențională decât realistă și făcea relativ puțin uz de elementele de decor, servindu-se de efecte scenice simple. Rolurile personajelor, mascate și îmbrăcate cu mare grijă, trebuiau să fie mai degrabă stilizate; vocea, dicția și gesturile exploatau din plin valoarea lor expresivă. Chiar și în cazul cîntăreților erau apreciate mișcările și gesturile. În legătură cu celebrul flautist Pronomos, de exemplu, Pausanias relatează că „atît prin mimica feței, cît și prin mișcarea întregului său trup producea o mare desfătare spectatorilor”¹.

Efectele vizuale din operele lui Sofocle și ale lui Euripide apar într-un fel mai în armonie cu temele centrale ale tragediei decât cele ale lui Eschil și exprimă mai bine caracteristicile protagoniștilor și ale situațiilor în care aceștia se află: orbirea lui Oedip în cele două tragedii care-l au drept subiect, Penteu îmbrăcat în menadă în *Bacantele*, decăderea și boala lui Filoctet. Euripide împinge adeseori acțiunea pînă la limitele suferinței și ale ororii și apoi o întrerupe brusc prin intervenția unei divinități (*deus ex machina*). Sofocle se servește de acest expedient o singură dată și într-o manieră diferită: în *Filoctet*, Heracle vine din Olimp, în carne și oase, ca personificare a eroismului și generozității rămase în letargie în eroul bolnav și abătut.

Frecvențele parodieri ale efectelor vizuale din tragedii pe care le întîlnim în piesele lui Aristofan ne arată cît de mult impresionau acestea publicul atenian. În mod foarte asemănător, Sofocle și Euripide imitau, în versiunile lor asupra mitului, scene din Eschil, în special din *Orestia*. În *Trachinienele*, intrarea în scenă a cortegiului lui Heracle împreună cu tăcuta lui prizonieră, Iole, este un ecou vizual al intrării lui Agamemnon alături de Cassandra în *Agamemnon*, un expedient care aruncă umbra ucigașei Clitemnestra asupra fidelei, răbdătoare și penelopienei Deianira.

Electra lui Euripide reprezintă poate cea mai consistentă reluare vizuală a scenelor eschiliene. Aici, *Electra* o atrage pe Clitemnestra în propria casă pentru a împlini matricidul, sub pretextul că ea, căsătorită cu un țaran sărman, a născut și are nevoie de ajutor pentru riturile de purificare. Sosind cu un car, îmbrăcată fastuos și însoțită de slave troiene în chip de slujnice, Clitemnestra îndeplinește aici rolul lui Agamemnon, vinovat de *hybris* în drama eschiliană, în timp ce *Electra*,

1. Pausanias, *Călătorie în Grecia*, II, 9.12.6, trad. rom. Maria Marinescu-Himu, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982, p. 205 (n.t.).

care atrage puternicul personaj în casa ei pentru a îndeplini o oribilă, îngrozitoare vendetă, joacă aici rolul interpretat în *Agamemnon* de către mama sa. Atît în *Electra* lui Sofocle, cît și în cea a lui Euripide, aceste ecouri scenice ne pot duce cu gîndul la împlinirea unei pedepse juste, dar ele implică totodată perpetuarea impietății și a violenței criminale.

Spectacol și narațiune

Nici atunci cînd atinge deplina maturitate ca formă de spectacol, tragedia nu reprezintă o ruptură totală de tradiția orală. Lungile discursuri ale mesagerilor, care adesea povestesc evenimentele culminante în tragedie, trebuie să-i fi sunat familiar unui public obișnuit cu amplele narațiuni în versuri din poezia epică. Sensul acestor narațiuni în tragedie este însă destul de diferit de acela pe care-l au ele în epopee. Lupta dintre Eteocle și Polinice în *Fenicienele* lui Euripide, de exemplu (1359-1424), se aseamănă mult cu duelurile dintre eroii *Iliadei*. Dar, în locul deosebirii categorice dintre prieten și dușman, narațiunea tragică vorbește de blestem, păcat și fuziune/confuzie între doi frați care nu pot nici să se împace, nici să se despartă într-o înfruntare clară. De aici legătura care se face în acest caz între formula homerică „a mușca țărîna cu dinții” în momentul morții și motivul tragic al asasinatului unei rude de singe și al imposibilității operării unei distincții (1423 și urm.).

Întîmplările cele mai violente și mai dureroase ale tragediei grecești sînt mai mult povestite în aceste discursuri decât arătate pe scenă: asasinarea lui Agamemnon de către Clitemnestra și uciderea ei de propriii săi copii; tăierea în bucăți a lui Penteu; Tieste, care-și mănîncă propriii copii; Medeea, care-și otrăvește victimele, apoi își ucide copiii cu spada și așa mai departe. Totuși, în tragedie aceste fapte nu rămîn limitate în spațiul narațiunii, și aceasta din trei motive. În primul rînd, publicul poate vedea imediat consecințele actelor violente a căror desfășurare a ascultat-o: trupul lui Agamemnon și cel al Cassandrei, tîrîte afară din palat pe *enkyklema*, apariția lui Oedip orb sau a lui Polimestor (în *Hecuba* lui Euripide), ori a lui Agave care arată capul lui Penteu în *Bacantele*. În al doilea rînd, relatările au loc adeseori în prezența a două sau mai multe personaje care au reacții diametral opuse. În *Electra* lui Sofocle, de exemplu, *Electra* și Clitemnestra reacționează diferit la știrea (falsă) a morții lui Oreste. În *Trachinienele*, ca și în *Oedip rege*, discursul unui mesager are o anumită semnificație pentru un protagonist masculin (Hilos, respectiv Oedip) și una cu totul diferită pentru un personaj feminin, care părăsește scena mut în dureea sa și se sinucide (Deianira și Iocasta).

În al treilea rînd – lucrul cel mai important –, relatarea violenței petrecute în afara scenei atrage atenția asupra a ceea ce *nu* se vede. Se acordă astfel un statut privilegiat acestui spectacol invizibil doar prin faptul de a-l ascunde vederii. Un asemenea „spectacol negativ” – cum poate fi definit – creează o dialectică între evenimentele ce se pot vedea la lumina zilei, înaintea publicului, și cele ascunse, care se petrec în afara scenei. Acestea din urmă capătă astfel o dimensiune ulterioară de mister, oroare și fascinație prin simplul fapt că au loc în spatele scenei. Spațiul de dincolo de scenă, ce reprezintă adesea interiorul casei sau al palatului, îndeplinește rolul de teritoriu al iraționalului și al demonicului, reprezentînd domenii ale experienței sau aspecte ale personalității ascunse, obscure și teribile. Așa sînt, de pildă, palatul în care Clitemnestra îl atrage pe Agamemnon pentru a-l asasina, sau casa în care Deianira păstrează și apoi folosește sîngele veninos al Centaurului, sau cortul în care Hecuba și tovarășele sale îi ucid pe fiii lui Polimestor și-l orbesc pe acesta, sau închisoarea subterană în care apariția lui Dionysos în chip de taur începe să pună în pericol autoritatea rațională a lui Penteu.

Discursul solului în *Oedip rege*, cel mai cunoscut între povestirile de acest tip din tragedia greacă, exploatează la maximum contrastul dintre ceea ce este „ascuns” și ceea ce „se poate vedea”. Reticența sau incapacitatea de a da seamă de „durerile care-i pot lovi pe oameni” (1228-1231) învâluie scena într-o penumbră sugestivă. Împinși de „amintirea” mesagerului o urmărim pe Iocasta în camera ei dinăuntrul palatului, pe care ea ne împiedică s-o vedem, închizînd ușile (1246). Obstacolul material al ușilor închise și acela figurat al ezitărilor solului de a-și aminti și a povesti fac neliniștea ei invizibilă, dar auzim „invocația” ei către mortul Laios și propria ei „amintire” a actului conceperii și a celui al nașterii, a căror oroare o ține acum prizonieră în spațiul închis al camerei.

Punctul culminant al povestirii solului este o misterioasă, inexplicabilă revelație conform căreia „un anumit zeu îi arată [lui Oedip] ceea ce căuta” (1258). Cu strigăte înspăimîntătoare dărimă ușile baricate, expunînd înaintea ochilor noștri priveliștea înspăimîntătoare a trupului Iocastei care se balansează, atîrnată de lațul strîns. „Oribilul spectacol” ascuns înainte este în fine revelat (1253 și urm., 1263 și urm.), dar numai înaintea ochilor celor ce se aflau în palat (și în poveste), și nu publicului teatrului. „A fost o priveliște oribilă”, continuă mesagerul (1267), și se întoarce la Oedip, care acum „o vede” și își străpunge ochii cu agrafele veșmintelor ei (1266 și urm.).

Motivul frecvent al vederii interzise sau parțiale este oportun atunci cînd ne aflăm în prezența unei imagini prea teribile pentru a fi povestită sau înfățișată pe scenă. Dar tensiunea dintre povestirea a ceea ce este vizibil și ceea ce este ascuns, dintre ceea ce este ascultat și ceea ce este văzut dispăre prin vederea deplină a lui Oedip, care vrea să se deschidă

porțile pentru ca să „se arate tuturor tebanilor” cît a fost el de păcătos (1287-1289). Naratorul dă explicațiile: „Se deschid ușile: veți vedea un spectacol (*theama*) care ar inspira milă și unui dușman” (1295 și urm.). Apariția lui Oedip, teatralizată în chip voit, face ca emoțiile reprimite să-și găsească expresia colectivă în strigătul corului cînd acesta, ca și publicul, vede în fine cu propriii săi ochi ceea ce pînă atunci rămăsese o experiență pur orală/ascultată. „Cumplită priveliște a durerii pentru ochi omenești – strigă corul –, cea mai cumplită pe care am întîlnit-o vreodată!”

Tragedia: spectacol citadin

Deși subiectul tragediei este, în mod direct sau indirect, excentricul, excepționalul, iraționalul, în fiecare parte a reprezentării teatrale se reflectă faptul că ea este integrată în cetate și în instituțiile ei democratice. Unul dintre magistrații de rang înalt era desemnat să-i aleagă pe cei trei autori tragici ale căror opere trebuiau să fie reprezentate la serbările citadine ale Dionysiilor și Leneelor. Spre deosebire de teatrul roman, actorii și membrii corului erau cetățeni; la începutul secolului al V-lea însă poezii înșiși recitau în propriile piese. Juriul era format din cetățeni aleși prin tragere la sorți din fiecare dintre cele zece triburi. Teatrul însuși era un edificiu public; aici se întrunea adunarea, în ziua de după încheierea Dionysiilor, pentru a stabili dacă serbarea s-a desfășurat după cuviință. În paralel cu reprezentațiile dramatice, în timpul Dionysiilor se primea omagiul aliaților, erau numiți public binefăcătorii cetății iar orfanii cetățenilor căzuți în luptă defilau cu armele dăruite de către stat. După cum ne lasă să înțelegem atît Tucidide, în discursul funebru al lui Pericle, cît și Aristofan, în *Aharnienii*, Dionysiile erau pentru cetate o ocazie de a se arăta înaintea aliaților și a cetățitorilor vecine, de a-și da o dimensiune spectaculară.

Dar tragedia nu este o manifestare ca oricare alta în ansamblul unui spectacol citadin de acest tip, întrucît, cu extraordinara ei deschidere, determină cetatea să mediteze la ceea ce intră în conflict cu idealurile ei, la ceea ce trebuie să excludă sau să reprime, la ceea ce îi inspiră teamă sau consideră că-i este străin, necunoscut, diferit. În această perspectivă se poate înțelege dramatizarea repetată a puterii sau a urii femeilor în contextul domestic (Eschil, *Orestia*; Sofocle, *Trachinienele*; Euripide, *Medeea*, *Hyppolit*, *Bacantele*), cu răsturnarea rolurilor sexuale și transformarea unor suverani puternici în proscrisi învinși și vrednici de milă (Oedip, Iason, Heracle, Creon, Penteu etc.). Euripide putea să idealizeze Atena ca cetate justă și pioasă, care se lupta pentru împlinirea dreptății (*Heraclidele*, *Rugătoarele*), și același lucru îl face Sofocle în *Oedip la Colona*. Dar Euripide a scris și opere ca *Hecuba* și *Troienele*, ce sunau ca niște critici implicite la adresa

brutalității și a politicii războinice a Atenei. În *Perșii*, Eschil avea față de invadatorii învinși o atitudine de indulgență și înțelegere. În comedie se poate exprima dorința de pace, ilustrată clar în opere ca *Aharnienii*, *Pacea* sau *Lysistrata*; în plus, aici se exprimă satira la adresa unor instituții ca tribunalele sau adunarea (*Viespile*, *Adunarea femeilor*) sau parodiarea unor personaje publice precum Cleon (*Cavalerii*).

Tragedia putea să aducă pe scenă, în formă simbolică, dezbateri contemporane pe teme politice și morale de prim-plan, ca limitarea puterilor în Areopag în *Eumenidele* de Eschil. Dar semnificația ei civică și politică putea fi încă și mai largă și indirectă. Rolul lui Odiseu în *Ajax* al lui Sofocle, de exemplu, evidențiază valoarea democratică a compromisului față de autoritarismul și intransigența aristocratică. Tragedia pune totodată problema pericolelor inerente exercitării puterii (*Perșii*, *Orestia*, *Antigona*), arată consecințele funeste ale dezbinării, ale discordiei în cetate (*Cei șapte contra Tebei*, *Fenicienele*) sau descoperă o structură morală fundamentală la originea întâmplărilor umane, așa cum se poate vedea în lenta, anevoioasă, adesea dureroasă cale a dreptății de-a lungul multor generații, de pildă în trilogiile lui Eschil.

În timp ce lirica corală tinde să consolideze tradițiile și valorile familiilor aristocratice, forma relativ nouă a spectacolului dramatic este aceea ce caracterizează *polis*-ul democratic. Prin integrarea ei în viața cetății, structura dialectică a dezbaterii prezente în ea, relațiile mereu în schimbare dintre erou și comunitatea reprezentată prin cor, putem înțelege cum democrația a promovat încă de la începuturile ei, în epoca lui Pisistrate, această formă de artă. Ethosul aristocratic al individualismului, al gloriei personale și al excelenței în competiție, exprimat prin poezia epică, este încă viu în secolul al V-lea. După cum rezultă limpede din opere precum *Cei șapte contra Tebei*, a lui Eschil, *Ajax* și *Filoctet* ale lui Sofocle sau *Heracle* al lui Euripide, una dintre funcțiile tragediei este de a reexamina aceste atitudini în lumina exigențelor compromisului și cooperării, proprii unei societăți democratice.

Miturile prezente în tragedie nu mai oglindesc valorile tradiționale ale unei epoci trecute, idealizate. Dimpotrivă, devin câmpul de bătălie al luptelor interne din cetate: concepțiile precedente privitoare la o răzbunare sângeroasă, opusă noului legalism civic (*Orestia*); obligațiile familiale opuse obligațiilor civice (*Antigona*); conflictele dintre sexe și cele dintre generații (*Alceste*, *Medeea* și *Bacantele* lui Euripide); diferențele dintre guvernarea autoritară și cea democratică (Euripide, *Rugătoarele*, Sofocle, *Ajax* și *Oedip la Colona*). Inclusiv din aceste motive reprezentațiile tragice nu sînt concepute ca un divertisment de tip stabil (ca în teatrul modern), ci sînt limitate la cele două serbări citadine dedicate lui Dionysos și au loc în spațiul sărbătorec asociat acestui zeu.

Dar, mai presus de orice, tragedia creează un spirit comunitar, atît în teatru, cît și în cetate. Aici, cetățenii-spectatori, deși diferiți, devin conștienți de unitatea lor în ansamblul cetății și al edificiului public unde sînt reușiți. Spectatorii tragediei devin unii pentru alții spectatori în calitatea lor de cetățeni exact în același mod în care sînt spectatori ai reprezentației. Faptul de a fi adunați în teatru creează legături între cetățeni, care împărtășesc emoțiile și mila. La sfîrșitul lui *Hyppolit*, de exemplu, durerea pentru moartea fiului lui Tezeu este un „rău” care se răspîndește în sufletul tuturor cetățenilor (1462-1466), în ciuda faptului că Hyppolit pusese înaintea îndatoririlor sale politice scopurile personale ale practicării vînătorii și atletismului. Această comemorare civică reprezintă, în plus, tributul pe care-l poate oferi o comunitate, opus ritului privat și religios prin care zeița sa, Artemis, îi va cinsti memoria (1423-1430).

Tragedia nu îndreaptă spre problemele contemporane numai oglinda distanțatoare a mitului. În ea se oglindesc și unele dintre cele mai importante instituții ale cetății. Similitudinile majore sînt cele cu tribunalele. Zece spectatori aleși la sorți sînt de fapt judecătorii dramei. Rapidul schimb de replici între personajele tragediei aflate în conflict seamănă cu pledoariile avocaților opuși în tribunale. În realitate, tragediile îi atribuie într-un anumit sens publicului rolul de judecător al complexelor probleme morale în care ambele părți cer dreptate și este greu să deosebești ceea ce e drept de ceea ce este nedrept. Discuția dintre Hecuba și Polimestor din *Hecuba*, de exemplu, este de fapt o situație de tip juridic (1129 și urm.). Se pot cita, de asemenea, scena procesului din *Eumenidele* lui Eschil și parodia unui tribunal din *Viespile* lui Aristofan. Scriitori mai tîrzii vor elogia tragediile pentru apropierea lor realistă de dezbaterile juridice (cf. Quintilian, 10, 1, 67 și urm.).

Mai mult decît judecata asupra vinei și pedepsei, tragedia tratează problema hotărîrii. Aproape toate dramele care ne-au parvenit ne înfățișează un protagonist aflat dinaintea unei alegeri dificile și chinuitoare între alternative aflate în conflict, sau luptîndu-se să hotărască între salvare și o acțiune periculoasă ori cu final nesigur. „Ce voi face?” (*ti draso?*) este o întrebare recurentă în momente de criză. Personaje ca Medeea, Fedra sau Oreste ezita, șovăie, își schimbă părerea. Intransigența poate să fie tot atît de funestă ca și nehotărîrea sau nestatornicia, așa cum ne arată *Filoctet* al lui Sofocle. Situații ca răsturnarea propriei poziții realizată de Creon în *Antigona* sau izbucnirea de mînie a lui Oedip împotriva lui Tiresias în *Oedip rege* arată publicului nu numai caracterul distructiv al conflictelor în cadrul familiei, dar și consecințele judecăților pripite, dictate de mînie sau greșite. Această dramatizare a hotărîrii, a răsturnării, a rigidității etc. face apel la experiența pe care publicul o are în legătură atît cu adunările, cît și cu tribunalele. Relatarea lui Tucidide despre schimbarea de poziție a

atenienilor după condamnarea mytilenezilor este o demonstrație despre felul în care viața reală se bazează pe hotărâri luate și încălcate (3, 36).

Tragedie și scriitură

Este posibil ca poeții tragici să fi compus mari părți ale operelor lor în minte, asemenea rapsozilor tradiției orale, și tot oral să-i fi învățat pe actori și corul să le recite. Totuși, mentalitatea legată de știința de carte și de producția de texte scrise pare să fie în mod clar indispensabilă structurii tragediei – concentrarea dinainte organizată a unei acțiuni complexe într-o formă riguros structurată și care se manifestă într-un spațiu simbolic, geometric și convențional.

Broaștele lui Aristofan, în anul 405 î.Hr., reprezintă pe scenă conflictul dintre vechea concepție asupra poeziei și teatrului și cea nouă. Eschil îl acuză pe mai tânărul său rival, Euripide, că joacă rolul unui factor dezagregant al moralității antice prin subtilitățile sale intelectuale, prin paradoxuri și prin faptul că aduce în scenă personaje feminine imorale (vezi 1078-1088). Bătrînul poet, mai apropiat de cultura orală a trecutului, este totodată mai apropiat de o corespondență directă între cuvînt și lucru și de rolul tradițional al poetului ca purtător de cuvînt al valorilor comunitare (1053-1056). Arta lui Euripide se asociază mișcării sofistice, cărților, frivolității superficiale, volubilității înșelătoare a limbii. Este prezentată ca o disociere între limbaj și realitate („viața nu e viață”). Pe de altă parte, discursul lui Eschil posedă concretețea profană caracteristică vocii în cultura orală; expresiile sale vin din „viscere”, din „diafragmă”, din „suflu” (844, 1006, 1016). În „bătălia prologurilor”, unde versurile sînt cîntărite pe balanță, subtilitățile „înaripate” ale persuasiunii euripidiene pierd în înfruntarea cu greutatea carelor, a morții și cadavrelor lui Eschil (1381-1440). Răstălmăcirea ironică atinge apogeul în momentul în care Dionysos îl alege pe Eschil tocmai folosind versul lui Euripide despre separarea dintre „limbă” și „intelect” (*Broaștele*, 1471; cf. *Hyppolit*, 612).

Poate părea paradoxal să asociem tragedia – care combină cu atîta forță, pentru o mulțime excitată și adesea zgomotoasă de mii de persoane, spectacolul vizual, muzica și poezia – cu comunicarea austeră și monocromă a literaturii nevorbite. Și totuși, tocmai puterea scrisului în spatele culisei permite îmbinarea organică a imaginii vizuale cu cea discursivă și cea acustică în reprezentarea multimedială. Folosirea frecventă a metaforelor sinestezice în tragedie și armonizarea explicită a experiențelor vizuale și acustice în momente de mare tensiune dramatică atrag atenția asupra acestei interconexiuni a diferitelor simțuri.

Atît spațiul grafic al scriiturii, cît și spațiul scenic al dramei depind de crearea unui cîmp de activitate simbolică în care cele mai mici semne pot să capete cea mai mare semnificație. Aici atenția se concentrează pe un cîmp limitat, voit miniaturizat. Acest microcosmos

este modelul unei ordini mai vaste, atît sociale, cît și cosmice. Literatura și tragedia presupun o activitate interpretativă care se concentrează pe o arie restrînsă. Ambele depind de capacitatea de a opera în interiorul unui sistem de convenții, de a recunoaște semne și de a le interpreta, de a le pune în secvențe corecte, „de a judeca prezentul călăuzindu-te după trecut”, cum spune Iocasta despre Oedip (cu referire totodată la dibăcia lui în dezlegarea ghicitorilor), în *Oedip rege* (916). În greacă, „a citi” înseamnă „a recunoaște”, *anagnoskein*, iar pentru a indica punctul culminant al tragediei Aristotel folosește și el termenul „recunoaștere”, *anagnorisis*.

Forța extraordinară a tragediei se poate datora, cel puțin în parte, faptului că aceasta apare din cultura greacă într-un moment de tranziție al culturii grecești, cînd puterea mitului nu a fost încă erodată de spiritul critic ce însoțește scriitura, gîndirea abstractă și pozițiile etice sistematice. Comedia păstrează vitalitatea și puterea de inovare pînă în secolul al IV-lea, în parte pentru că Menandru și urmașii săi reușesc să distragă atenția comediei antice spre probleme private și domestice, ajungînd la elementele de sentimentalism ale ultimelor intrigi euripidiene, bazate pe recunoaștere-regăsire, și dezvoltă un stil colocvial și în același timp elegant. În schimb, nici o transformare de acest fel nu dă o nouă viață tragediei, cel puțin dacă judecăm după ceea ce s-a păstrat.

Tragediile compuse după secolul al V-lea nu au fost socotite demne de a fi păstrate și nici una nu a supraviețuit. Tragedia secolului al V-lea este în măsură să îmbine seriozitatea morală și religioasă cu imaginația mitică proprie epopeii orale, cu căutarea intelectuală caracteristică unei epoci în care procesul de alfabetizare progresează și în care aveau loc încercări curajoase de a conceptualiza omul și natura în știință, medicină, filosofie, istorie, geografie etc. În tragedie, ca și în filosofie, gîndul și viziunea sînt împinse pînă în străfundurile necunoscutului. Eschil compară „gîndirea profundă” cu o scufundare „în abisuri” sau încearcă să surprindă mintea lui Zeus, „vedere fără margini”, ceva care scapă înțelegerii umane (*Rugătoarele*, 407 și urm. și 1057; cf. *Cei șapte contra Tebei*, 593 și urm., *Agamemnon*, 160 și urm.).

Reprezentarea vizuală a miturilor antice în tragedie pare să privilegieze aparențele superficiale ale percepției sensibile, dar explorează în mod constant deosebirile dintre suprafață și profunzime, cuvinte și acțiuni, aparență și existență. În autentică deplinătate a forței sale reprezentative, prin intermediul îmbinării cuvîntului cu muzica, dansul și gestul mimetic, ea subliniază imposibilitatea de a atinge un adevăr definitiv și arată cît este de greu, chiar dureros, să înțelegi natura comportamentului uman, condiția zeilor, termenii și limitele condiției muritoare.

Oricît ar fi de diferit mijlocul folosit, poeții tragici sînt frații spirituali ai filosofilor care, asemenea lui Heraclit, Democrit și Platon, știu

că în lume este mai multă înșelăciune decât adevăr și se străduiesc să înțeleagă de ce viața este ceea ce este, de ce există durere, cum se pot realiza în societate dreptatea și fapta morală și care este ordinea cea mai cuprinzătoare, dacă există una, ce face existența noastră inteligibilă. După secolul al V-lea continuă să se scrie și să se reprezinte tragedii, dar energiile creatoare, preocupările etice și cercetările teologice care au produs capodoperele se canalizează acum către filosofie și istorie. Spectatorii lui Eschil și ai lui Sofocle sînt acum și cititorii lui Platon și Aristotel.

Referințe bibliografice

- Rodriguez Adrados, F., *Fiesta, comedia y tragedia*, Barcelona, 1972.
- Connor, W.R., „Early Greek Land Warfare as Symbolic Expression”, in *Past and Present*, 119, 1988, pp. 3-29.
- Detienne, M., *Les Maîtres de vérité dans la Grèce ancienne*, Paris, 1973, ed. a III-a (trad. it. Laterza, Roma, Bari, 1983).
- Idem, *L'invention de la mythologie*, Paris, 1981 (trad. it. Boringhieri, Torino, 1983).
- Idem (coord.), *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*, Lille, 1988 (trad. it. parțială, *Scienza e scrittura in Grecia*, Laterza, Roma, Bari, 1989).
- Detienne, M., Vernant J.-P., *Les ruses de l'intelligence. La Mètis des Grecs*, Paris, 1974 (trad. it. Laterza, Roma, Bari, 1984).
- Eden, K., *Poetic and Legal Fiction in the Aristotelian Tradition*, Princeton, 1986.
- Else, G.F., *The Origin and Early Form of Greek Tragedy*, Cambridge (Mass.), 1965.
- Gentili, B., *Lo spettacolo nel mondo antico*, Laterza, Roma, Bari, 1977.
- Idem, *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Laterza, Roma, Bari, 1984.
- Goldhill, S., *Reading Greek Tragedy*, Cambridge, 1986.
- Idem, „The Great Dionysia and Civic Ideology”, in *Journal of Hellenic Studies*, 107, 1987, pp. 58-76.
- Havelock, E.A., *Preface to Plato*, Cambridge (Mass.), 1963 (trad. it. cu o introducere de B. Gentili, *Cultura orale e civiltà della scrittura. Da Omero a Platone*, Laterza, Roma, Bari, 1973).
- Idem, *The Literate Revolution in Greece and its Consequences*, Princeton, 1982.
- Idem, *The Muses Learn to Write*, New Haven, 1986 (trad. it. Laterza, Roma, Bari, 1987).
- Herington, C.J., „Poetry into Drama”, *Sather Classical Lectures*, 49, Berkeley, Los Angeles, 1985.
- Knox, B.M.W., „Silent Reading in Antiquity”, in *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 9, 1952, pp. 421-435.
- Idem, *Word and Action: Essays on the Ancient Theatre*, Baltimore, 1979.
- Longo, O., *Tecniche della comunicazione nella Grecia antica*, Liguori, Napoli, 1981.
- Loraux, N., *Façons tragiques de tuer une femme*, Paris, 1985 (trad. it. *Come uccidere tragicamente una donna*, Laterza, Roma, Bari, 1988).

- Pickard-Cambridge, A.W., *Dithyramb, Tragedy and Comedy*, ed. a II-a revăzută de T.B.L. Webster, Oxford, 1962.
- Idem, *The Dramatic Festival of Athens*, ed. a II-a, revăzută de J. Gould și D.M. Lewis, Oxford, 1968.
- Pucci, P., *Hesiod and the Language of Poetry*, Baltimore, 1977.
- de Romilly, J., *La crainte et l'angoisse dans le théâtre d'Eschyle*, Paris, 1958.
- Segal, C., „Tragedy and Civilization: An Interpretation of Sophocles”, *Martin Classical Lectures*, 26, Cambridge (Mass.), 1981.
- Idem, *Dyonisiac Poetics and Euripides' Bacchae*, Princeton, 1982.
- Idem, *Pindar's Mythmaking: The Fourth Pythian Ode*, Princeton, 1986.
- Idem, *La musique du Sphinx, Poésie et structure dans la tragédie grecque*, Paris, 1987.
- Stanford, W.B., *Greek Tragedy and the Emotions*, London, 1983.
- Svenbro, J., *La parole et le marbre*, Lund, 1976 (trad. it. Boringhieri, Torino, 1984).
- Idem, *Phrasikleia. Anthropologie de la lecture en Grèce ancienne*, Paris, 1988 (trad. it. *Storia della lettura nella Grecia antica*, Laterza, Roma, Bari, 1991).
- Taplin, O., *The Stagecraft of Aeschylus*, Oxford, 1977.
- Idem, *Greek Tragedy in Action*, Berkeley, Los Angeles, 1978.
- Thalmann, W.G., „Speech and Silence in the «Oresteia»”, in *Phoenix*, 39, 1985, pp. 99-118, 221-237.
- Vegetti, M. (coord.), *Oralità, scrittura, spettacolo*, Boringhieri, Torino, 1983.
- Vernant, J.-P., *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1965, ed. a III-a (trad. it. Einaudi, Torino, 1976).
- Idem, *La mort dans les yeux*, Paris, 1985 (trad. it. Il Mulino, Bologna, 1987).
- Vernant, J.-P., Vidal-Naquet, P., *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, 1972 (trad. it. Einaudi, Torino, 1976).
- Wyatt, W.F. jr., „Homer in Performance: «Iliad» I. 348-427”, in *Classical Journal*, 83, 1987-1988, pp. 289-297.
- Zeitlin, F.I., „Playing the Other: Theater, Theatricality, and the Feminine in Greek Drama”, in *Representations*, 11, 1985, pp. 63-94.

Omul și formele socializării *

Oswyn Murray

Omul este un animal social. Omul grec este o creație a *polis*-ului: acesta este sensul faimoasei definiții date omului de către Aristotel. Omul aristotelian este de fapt „în mod natural politic” (*Politica*, 1, 1253 a). Dar definiția lui Aristotel era formulată în contextul unei teorii etico-biologice, în care a fi pe deplin uman presupunea exercitarea deplină a tuturor potențialităților proprii naturii umane și în care o ierarhie morală acorda prioritate gândului în defavoarea emoțiilor. Prin urmare, percepția *polis*-ului ca formă de organizare socială în care omul putea să-și realizeze mai bine potențialitățile subordona exigențele religioase, familiale și emoționale ordinii politice superioare în care acestea se înscriau, găsindu-și locul.

Istoria studiilor despre organizarea socială a grecilor este o adevărată luptă, mai mult sau mai puțin conștientă, ce urmărește detașarea de viziunea aristotelică asupra societății grecești în favoarea unei imagini care să redimensioneze importanța aceluia fenomen unic în istorie care este *polis*-ul și să încerce să „depolitizeze” omul grec, pentru a surprinde legătura dintre formele de organizare socială ale acestei culturi și cele ale altor societăți ale lumii antice. În sinteză, aceasta este istoria studiilor despre cetatea greacă de la Fustel de Coulanges (1864) pînă astăzi¹.

Raportul care se stabilește între om și societate este întotdeauna dinamic: orice virstă a omului are un trecut și un viitor și nu există un om grec, ci o succesiune de oameni greci, după cum ne arată Burckhardt în cel de-al patrulea volum al lucrării sale *Istoria culturii grecești*². Urmîndu-i exemplul, voi distinge patru tipuri ideale, mai

* Notele din acest eseu sînt în mod intenționat scurte și vor doar să-l trimită pe cititor la textele mai reprezentative și la punctele de vedere mai recente asupra subiectului. Pentru o bibliografie mai detaliată a temelor tratate facem trimitere la M. Detienne și J.-P. Vernant (1979) în J. Svenbro, în P. Schmitt Pantel (1987) și O. Murray (1989 a).

1. Fustel de Coulanges, 1864.

2. Burckhardt, 1898-1902; paragrafele din cap. 9, vol. IV rămîn, după mine, cea mai bună abordare a socialității grecești (serbări religioase și forme de convivialitate). Pentru banchet vezi și von der Mühl, 1957.

precis patru vârste ale omului grec: omul epocii eroice, omul jocurilor, omul politic și cosmopolitul. Asemenea sumare clasificări cronologice nu au, evident, o valabilitate absolută, dar sînt necesare pentru a înțelege, prin intermediul unei analize diacronice, raporturile sincronice aflate la baza diferitelor forme sociale. Să trasezi dezvoltările sociale de-a lungul secolelor înseamnă să falsifici istoria culturii, privilegiind cauzalitățile în defavoarea funcțiilor, iar a accentua exagerat continuitatea înseamnă să ignori transformările fundamentale ce se petrec dincolo de ecranul limbajului și al instituțiilor.

Forme sociale și instituția meselor în comun

Fenomenele sociale pot fi studiate din puncte de vedere diferite, dar poate că este util să prezentăm imediat raportul acestora cu economia. În spatele fațadei vizibile a formelor sociale se află raporturile economice, expresii ale distribuirii diferite a bunurilor. O analiză marxistă va considera structura socială și deci relațiile sociale drept o consecință a luptei pentru asigurarea unei părți mai mari din bunuri. Rînd pe rînd, unii savanți au subliniat abundența resurselor naturale în societățile primitive și, ca urmare, importanța unor activități sociale ca darul, serbarea, luxul, etalarea bogățiilor dinaintea semenilor și a zeilor¹. În ambele cazuri, *surplusul*, mare sau mic, este consumat pentru a crea o structură socială, care susține apoi activitățile culturale, politice și religioase ale comunității; formele redistribuirii *surplusului*, realizată prin etalarea generozității sau a puterii, sînt cele care structurează societatea.

Dat fiind rolul primordial al pămîntului și al roadelor sale în lumea antică, surplusul agricol este în mod curent utilizat pentru a structura societatea și cultura respectivă. Redistribuirea lui în timpul serbărilor religioase creează, grație ritualului precis, un model social care apoi pătrunde și în celelalte raporturi ale societății respective. În special, anumite produse rare devin simboluri ale statutului privilegiat; banchetul este ritualizat și servește la definirea comunității ca un întreg sau a unei clase în interiorul acesteia. În Grecia, produsele cele mai încărcate de semnificație sînt carnea și vinul, rezervate ocaziilor speciale și consumate în contextul anumitor ritualuri.

Carnea este hrană sacră, rezervată zeilor și eroilor unei epoci apuse. Ea este consumată cu prioritate în timpul ceremoniilor religioase, cu ocazia sacrificiilor, cînd animalul jertfit este ars; zeii primesc miresmele măruntaielor, în vreme ce oamenii petrec împreună, mîncînd părțile comestibile ale animalelor abia ucise și fierte pentru a frăgezi carnea. Asemenea ocazii nu sînt rare; ele reprezintă evenimente comune, stabilite

printr-un calendar complex al festivităților. Rolul lor este acela de a manifesta simțul apartenenței grupului la aceeași comunitate, reunită într-o experiență a plăcerii și a serbării care include atît oamenii, cît și zeii. Adorarea zeilor constituie momentul de bucurie și de uitare a necazurilor la care în mod firesc participă întreaga comunitate sau o parte a ei (ca adolescenții sau femeile) și care uneori ajunge să deschidă porțile inclusiv străinilor și sclavilor¹. Alcoolul e mai ales un drog social, al cărui ritual este legat fie de întărirea legăturilor din interiorul unui grup închis, fie de o revărsare cathartică a tensiunilor sociale într-un fel de carnaval al permisivității. Puterea vinului și necesitatea de a exercita un control social asupra utilizării lui sînt foarte clare în cultura greacă.

Barbarul își permite un consum de alcool dezordonat și excesiv; omul grec, dimpotrivă, se definește tocmai prin consumul ritualizat al vinului care este băut doar diluat cu apă și în cadrul unui context social specific. Din rațiuni pe care le vom ilustra în cele ce urmează, vinul pune în mișcare anumite mecanisme ce duc la crearea unor grupuri mici, specializate, cu funcție războinică, politică și hedonistă. Folosirea vinului ca instrument de eliberare este mai puțin obișnuită, dar revine cu siguranță în diferite ritualuri legate de Dionysos. Femeile, cărora li se interzice consumul vinului în context comunitar și care din acest motiv sînt înfățișate ca înclinate spre o betie secretă și nestructurată, îl adora pe Dionysos în ritualuri în care orice regulă era înlăturată: victima sacrificială nu era ucisă cu cuțitul, ci ruptă în bucăți și devorată mai degrabă crudă decît fiartă sau prăjită, în timp ce vinul, neamestecat cu apă, era consumat fără nici o măsură. Aceasta nu era însă o expresie a socializării, ci mai degrabă o eliberare de tensiunile create chiar de ritualurile sociale.

Din studiul culturii grecești se poate deduce cu ușurință importanța convivialității și a ritualurilor legate de mîncare și de băutură. Începînd cu Homer, poezia a fost întotdeauna parte integrantă a banchetului, mai ales a formei sale arhaice, simpozionul. În ceea ce privește acompaniamentul muzical, metrica și subiectul, poezia greacă antică trebuie analizată în legătură cu locul reprezentării, care în cazul liricii corale este serbarea religioasă, dansată și cîntată de tinere, iar în cazul elegiei și al liricii monodice – cercul aristocratic, reunit cu ocazia libațiilor. Ceramica greacă și pictura de pe vase serveau mai ales la satisfacerea gusturilor unor asemenea grupuri; formele și decorațiunile reflectă aceleași interese sociale exprimate în poezia arhaică. Organizarea meselor publice și private în perioada arhaică și clasică, cu corpul ei de reguli și privilegii scrise sub formă de legi și decrete, arată cît de importante au fost mesele în comun în activitățile unor asemenea comunități. Mai tîrziu, dezvoltarea unei literaturi filosofice

1. Vezi, de pildă, Engels, 1891; Veblen, 1899; Sahlins, 1972.

1. Detienne și Vernant, 1979.

a meselor comune în lumea clasică și postclasică a creat o viziune idealizată a unei instituții sociale, poate că nu atât de centrală cum fusese în trecut, dar care continua să fie destul de tipică pentru cultura greacă pentru a atrage interesul scriitorilor pe teme antice din perioada elenistică și din cea romană. *Ospățul sofistilor (Deipnosophistai)* al lui Athenaios, adevărată enciclopedie a convivialității grecești de la sfârșitul secolului al II-lea î.Hr., își înfățișează propriul obiect sub forma unei conversații într-un *deipnon*, ale cărui conținuturi sînt ordonate după activitățile participanților imaginari¹.

Omul vîrstei eroice

În poemele homerice lumea este structurată în jurul riturilor ospetelor comune. Piese esențiale ale casei unui *basileus* eroic sînt *megaron*-ul, sala banchetelor și cămara, unde se păstrează surplusul producției, pentru a fi utilizat în cazul unor sărbători sau pentru a fi oferit în dar oaspeților din aceeași clasă socială cu *basileus*. Ulise travestit spune că și-a recunoscut casa după activitățile sociale legate de ospetele care au loc în ea: „De bună seamă oameni mulți năuntru/ Caută de-ospete, că fum se-nalță/ De la fripturi și sună vîers de liră,/ Cu care zeii mesele-nsotîră” (*Odiseea*, 17, 360-363)².

Bazileul îi întreține pe membrii clasei sale sociale cu „banchete de onoare” și prin asemenea mijloace el dobîndește autoritate și prestigiu într-o lume în care se luptă pentru onoare. Un grup astfel constituit este un grup de războinici, al cărui statut se exprimă și a cărui coeziune se menține tocmai prin intermediul banchetului. Într-un anumit sens, acesta rămîne un rit social legat de procesele de autoidentificare și de formare a unei elite aristocratice; dar această elită este totodată clasa războinicilor, care are funcția de a proteja societatea.

„Poveștile mincinoase” ale lui Ulise, la fel ca și metaforele homerice, sînt poate mai adevărate decît narațiunea în care sînt inserate, întrucît (în calitate de scriitură de gradul al doilea) vor să-i amintească publicului propria sa experiență. Relația reciprocă dintre banchet și activitatea militară, atât publică, cît și privată, este bine descrisă în relatarea lui Ulise despre viața sa de fiu nelegitim al unui nobil cretan, care, depozat de moștenirea sa, a reușit să-și cucerească un loc în aristocrație grație valorii lui de războinic profesionist: se îmbogățise din prăzile de război aduse din expedițiile piraterești. Acestea erau isprăvi private; dar cînd izbucnește războiul din Troia, poporul l-a aclamat și l-a vrut căpetenie „și n-aveam încotro, așa de tare fu glasul obștii”

(*Odiseea*, 14, 318-319)¹. După război, el se întoarce la îndeletnicirile sale private: „Vreo nouă vase-am pregătit și-ndată/ Corăbieri strînsei pe lîngă mine./ Vreo șapte zile chefură soții/ Iubiți ai mei. Eu jertfe o mulțime/ Le împărții ca zeilor să-nchine/ Și-ospăț să-ntîndă ei și pentru sine” (14, 331-336)².

În asemenea descrieri sînt prezentate două tipuri de fapte: incursiunile private ale unei elite războinice – alcătuită din căpetenii aristocratice și din „companioni” din aceeași clasă, ale căror legături de loialitate iau naștere în cursul jocurilor și al petrecerilor comune – și dreptul „poporului” de a cere îndrumarea claselor de războinici în caz de război. Expediția împotriva Troiei se înscrie în cel de-al doilea tip și prevede banchete pe cheltuiala comunității pentru participanți și amenzi pentru cei ce refuză să participe. În cadrul comunității, statutul este definit de modul de a se hrăni; în faimosul discurs al lui Sarpedon către Glaucos, acesta afirmă că ei doi, cinstiți în Licia ca niște învingători („și ne dau locu-ntîi pe la mese, fripturi și pahare pline”) și găzduiți într-un *temenos*, au datoria să lupte pentru comunitatea din care fac parte; atunci „Zice-vor dar licienii cei bine-narmați după asta:/ Licia n-o cîrmuiesc ca niște nevrednici ai noștri/ Domni amîndoi. În deșert ei nu se hrănesc cu oi grase/ Și beau vin dulce pe-ales, sînt doar inimoși și puternici/ Luptă-nainte mereu în fruntea ostașilor noștri” (*Iliada*, 12, 308-312)³.

Iliada este centrată pe ura lui Ahile, care se exprimă prin izolarea sa și prin refuzul de a participa la riturile ospetelor în comun; în *Odiseea* sînt puse față în față două modele de convivialitate, cea a lumii ideale a feacilor și cea a претенdenților din Itaca, în cazul cărora decăderea valorilor sociale se manifestă tocmai prin încălcarea normelor convivialității, care presupun reciprocitate și competiție: „Plecați din casă, pregătiți aiurea/ Ospetele, mîncăți avutul vostru/ Poftindu-vă pe rînd unii pe alții”, le spune Telemah pețitorilor (*Odiseea*, 2, 194-196)⁴. Vinovăția pețitorilor constă în uzurparea prerogativelor unei clase de războinici în absența căpeteniei militare.

Relația complexă a acestei reprezentări poetice cu o realitate istorică oarecare nu ar trebui să ne intereseze. Poemele homerice prezintă imaginea unei societăți trecute care la un moment dat consolidează o imagine mentală „contemporană” și influențează dezvoltarea viitoare a convivialității grecești. Totuși o asemenea imagine este, foarte probabil, parțială și ignoră formele de socialitate în care este implicat poporul, în primul rînd pe cele privitoare la festivitățile religioase.

1. Pentru istoria studiilor asupra convivialității grecești vezi introducerea la Murray, 1989 a.
2. Ed.cit., p. 395 (n.t.).

1. *Ibidem*, pp. 318-319 (n.t.).

2. *Ibidem*, pp. 334-335 (n.t.).

3. Despre banchetul homeric și funcția lui socială vezi Finsler, 1906, Jeanmaire, 1939. cap. I, și Murray, 1983.

4. Ed.cit., p. 57 (n.t.).

Ceea ce nu înseamnă că trăsăturile acestei imagini sociale nu sînt importante în dezvoltarea societății grecești. Masa în comun din Homer (*deipnon* sau *dais*) este precedată de un sacrificiu în care victimele animale sînt ucise ca într-o ofrandă adusă anumitor divinități, adesea în ocazii speciale de cult festiv sau cu o mare semnificație familială. Carnea este friptă în țepușe, iar banchetul se desfășoară într-o sală (*megaron*) unde comensalii bărbați sînt așezați în rînduri de-a lungul pereților, cu mici tăvi în față, cîte doi pentru fiecare tavă; uneori există jilțuri și porții de onoare, dar în general accentul se pune pe egalitatea din ambele puncte de vedere. Și oaspetele neinvitat, fie că este un aristocrat sau un cerșetor, își primește partea. Vinul este amestecat cu apă și este servit în cupe.

Poetul prezintă o ambianță fericită, exprimată într-un ritual social, în centrul căruia se situează pe sine: „Eu cred că nu e/ Nimic mai drag și mai plăcut în viață/ Ca ziua cînd e vesel tot poporul/ Și-n sală șed mesenii-n șir și-ascultă/ Pe cîntăreț, iar mesele sînt pline/ De pîne și friptură și-un paharnic/ Aduce vin în casă scos și-l toarnă/ Mesenilor în cupe. Mie-mi pare/ Că asta-i tot ce-i mai frumos pe lume” (*Odiseea*, IX, 5-13)¹. Este vorba despre o imagine ce se dorește în același timp o descriere și o reprezentare a banchetului, fiindcă bardul homeric este cîntărețul cu lira, care, din interiorul povestirii, reprezintă narațiunea însăși. Noi ne putem reprezenta cu greu noțiunea unei *performance* de poezie epică în cadrul banchetului, dar este limpede că Homer vrea să ne facă să credem în poezia lui ca acompaniament al unui *euphrosyne*.

Dacă *Iliada* exprimă funcția socială „externă” a banchetului războinic în organizarea activității militare, *Odiseea* este o epopee „internă”, construită ca divertisment în timpul banchetului. Fiecare episod al călătoriilor lui Telemah este marcat de experiența meselor în comun: întreaga acțiune converge spre banchet sau se îndepărtează de acesta. Nucleul narativ al călătoriilor lui Ulise ni se înfățișează ca o reprezentare petrecută în timpul unui banchet, care cuprinde diferite forme de convivialitate între lotofagi, între Ciclopi, cu Circe și în lumea morților. În Itaca, masa simplă a paznicului de porci este pusă în antiteză cu banchetul nedemn al pețitorilor care jefuiesc casa eroului absent. Acțiunea finală a acestei epopei a convivialității are în centrul ei măcelul pețitorilor la masă, în toiul petrecerii. În timp ce poetul cîntă la banchet, evocă oroarea imaginară a unui alt banchet, iar ascultătorii se transpun în acea situație: peste încăperea unde se află ei se lasă noaptea, din carnea lor picură sîngele, în timp ce urletele și vaietele cresc, sîngele împrășcă pereții și grinzile podului (*Odiseea*, 20, 345 și urm.).

1. Ed.cit., p. 206 (n.t.).

Odiseea creează din chiar spațiul reprezentării ei o structură narativă, își implică publicul în acțiunea epică; este o reprezentare poetică studiată pentru banchet și care tratează materia narativă a acestuia. Astfel, publicul participă la narațiune din interior; atît poetul, cît și publicul fac parte dintr-un dublu eveniment, narat și văzut. Rolul acestei poezii în lumea convivialității este de a evidenția pentru participanți semnificația ritualului social în care sînt antrenați.

Astfel, banchetul eroilor prezintă deja multe dintre caracteristicile principale care vor constitui mai tîrziu riturile grecești ale meselor în comun. Pe de o parte este legat la exterior de funcția socială a războiului, pe de altă parte este profund legat, la nivel intern, de plăcere (*euphrosyne*). În contextul poemului eroic, tema banchetului posedă o formă narativo-dialogică adaptată reprezentății în mediul convivial și capabilă să se reflecte asupra activităților banchetului. Dar imaginea prezentată este încă parțial legată de exigențele comunității, iar multe dintre caracteristicile specifice ritualurilor ulterioare de socializare grecești lipsesc.

Omul arhaic

Două elemente sînt considerate în mod curent trăsăturile distinctive ale convivialității grecești în perioada istorică: poziția întinsă, și nu cea așezată, și separarea activităților legate de hrană de cele legate de băutură. Ambele elemente sînt părți constitutive ale unei mai ample dezvoltări a tradiției meselor comune în Grecia arhaică timpurie.

Poziția culcată, ca parte a unui obicei social acreditat, este atestată pentru prima oară de profetul Amos ca atitudine a locuitorilor Samariei, în secolul al VIII-lea (Amos, 6, 3-7); este vorba, poate, de un obicei pe care grecii l-au căpătat prin contactul cu cultura feniciană. Prima mărturie greacă explicită a unui asemenea obicei datează de la sfîrșitul secolului al VII-lea, în arta corintică și la Alcman, dar se poate demonstra că această practică exista încă din secolul precedent¹. Este vorba despre o schimbare fundamentală în convivialitatea greacă, deoarece determină aceeași organizare a grupului. De fapt, comensalii culcați cîte unul sau în perechi pe paturi de-a lungul pereților sălii, impun o organizare a spațiului simpozionului ce definește dimensiunile grupului². *Megaron*-ul se transformă în *andron*, o sală special concepută să adăpostească un număr fix de paturi, adesea cu ușa dispusă în partea stîngă. În plus, dimensiunile grupului erau limitate și de posibilitățile de comunicare

1. Asupra originilor vezi J.M. Dentzer, care plasează introducerea acestui obicei în Grecia în secolul al VII-lea (eu însă, într-un viitor articol asupra cupei lui Nestor, voi propune o datare anterioară, în secolul al VIII-lea).
2. Despre conceptul de spațiu al simpozionului vezi Bergquist, 1989.

dintr-o parte a sălii în alta: în mod obișnuit în *andron* se aflau 7, 11 sau 15 paturi, iar numărul invitaților oscila de regulă între 14 și 30 de bărbați.

Putem surprinde acest tip de organizare a spațiului în dezvoltarea arhitecturii civile și religioase a epocii clasice și în aceea a necropolelor etrusce, ce reprezentau unul dintre cei mai buni indicatori arheologici ai influenței grecești asupra formelor convivialității altor culturi antice. Dar importanța sa constă în principal în faptul că făcea parte dintr-o evoluție mai amplă, care ar fi dus la formarea unor mici grupuri și la elaborarea unor ritualuri specializate.

Unul dintre aceste ritualuri constă în separarea hranei de băutură. Convivialitatea greacă în perioada istorică este împărțită între *deipnon*, în care sînt consumate atît hrana, cît și băuturile, și, mai tîrziu, *symposion*, în timpul căruia accentul este pus pe vin, care se bea însoțit doar de simple lipii. *Deipnon*-ul din perioada preelenistică a fost puțin studiat, dar se pare că era foarte simplu și lipsit de ritualizări, cu excepția anumitor ceremonii religioase care prevedeau unele interdicții. Elaborarea discursului și a ritualurilor sociale este caracteristică simpozionului.

Pentru simpozion s-a creat un mobilier complex. *Andron*-ul putea fi prevăzut cu conducte, pervaze, podea pavată cu dale, sistem de drenare; paturile și mesele laterale erau adesea lucrate cu măiestrie și aveau decorațiuni în intarsia; existau aici pernute și tapiserii deosebit ornamentate. Multe dintre formele vaselor din epoca arhaică sau din cea clasică erau concepute special pentru simpozion: chiupuri pentru amestecarea apei cu vinul, *psykter* pentru răcirea amestecului, pîlnii și căni pentru distribuirea lui și o imensă varietate de cupe pentru a-l bea, diferite ca formă și ca număr, fiecare cu funcția ei. Imaginile care împodobesc vasele descriu concepțiile și activitățile claselor sociale care participau la simpozion. Scenele eroice, scenele de război sau cele extrase din repertoriul poetic sînt frecvente, ca și imaginile luate din viața aristocratică: atletismul, vînătoarea și relațiile homosexuale. Dimpotrivă, scenele de muncă sau descrierea activităților feminine sînt rare, ca și scenele cu temă religioasă. Evident, se acordă o atenție specială reprezentării diferitelor momente din mesele zeilor, eroilor și contemporanilor; iconografia reflectă aproape întregul spectru al activităților legate de simpozion, de la scenele cele mai plăcute, pînă la cele erotice și de beție violentă. Un asemenea comentariu metasimpotic al simpozionului reflectă prin intermediul reprezentării picturale acel fenomen de autoreferențialitate pe care l-am întîlnit și în producția poetică ce gravitează în jurul simpozionului; iconografia derivată de aici este complexă și sofisticată¹.

1. Lissarrague, 1987.

Poezia cu acompaniament muzical rămînea un element central al simpozionului. S-au dezvoltat două forme principale, care corespundeau aproximativ celor două tipuri de instrumente muzicale utilizate pentru acompaniament. Flautul dublu (*aulos*) era instrumentul de pe cîmpul de luptă și al poeziei elegiace; dintre instrumentele cu coarde, *kithara* homerică a lăsat locul *barbiton*-ului, cu un sunet mai profund; tradiția îi atribuie lui Terpandru inventarea lui și îl consideră instrumentul ideal pentru poezia lirică și semnul distinctiv al poezilor specializați în simpozion, ca Anacreon. Formele poetice reflectau întrecerile spontane și creația poezilor ocazionali; distihul elegiac este special adaptat circularității improvizației: o temă aleasă era dezvoltată, pe rînd, de toți invitații; *skolion*-ul era o elaborare mai formală. Scurtele poezii lirice cu versuri și metrică repetitivă, cîntate cu acompaniamentul unei melodii simple, indicau un tip analog de reprezentare. Primii poeți lirici, ca Arhiloh, Alceu și Sappho, își cîntau mai ales propriile lor poezii, iar elegia pare să fi rămas întotdeauna în sfera improvizației. Din acest motiv erau folosite emoțiile, experiențele personale narate la persoana întîi și adresarea directă către public; poetul folosea adeseori persoanele întîi și a doua. În secolul al VI-lea s-a dezvoltat o clasă de poeți profesioniști, ca Mimnermos și Anacreon, care au rafinat tehnicile dicției poetice și au continuat o producție de același gen, de inspirație mai generală, din care lipsește referirea la experiența personală a poetului¹.

Temele acestei producții poetice reflectă interesele grupului social și stilul său de viață aristocratic. După cum am văzut deja în cazul iconografiei vaselor, aceste poeme se refereau la faptele eroice, la război și la iubirea homosexuală. Sînt frecvente imnurile, atît sobre, cît și umoristice, dedicate invitaților la simpozion, dar nici aici nu găsim referințe la ritualurile religioase contemporane. Familia și femeia liberă sînt absente; exprimarea dorinței sexuale este liberă, dar se referă numai la sclave și la animatoare. Polemica și îndemnul la acțiune politică merg de la apărarea patriei pînă la incitarea la război civil.

Asemenea teme se sprijină pe formarea unei etici a grupului într-o lume ai cărei membri sînt legați prin jurăminte de lealitate (*pistis*) și de valori comune. Instituția banchetului este foarte conștientă de propriile valori și funcții și creează un vocabular al faptului de a bea împreună simbolizat prin însuși termenul *sym-posion*. Acest limbaj își găsește deplina expresie în producția poetică a lui Alceu, compusă pentru a fi cîntată în timpul reuniunilor grupurilor de tovarăși (*hetaroi*) din aristocrația din Mytilene, în 600 î.Hr. Contextul este încă în mare parte homeric, vasta casă strălucește de arme de bronz, dar accentul pus pe „vin, femei și cînt” (asociate aici pentru prima dată) revelează

1. Reitzenstein, 1983; Gentili, 1884.

un nou tip de *euphrosyne*. Rolul grupului nu mai este acela de a lupta împotriva dușmanului extern într-un mediu social consolidat, ci acela de a confirma unitatea de acțiune în *polis* și de a apăra privilegiile clasei: războiul care se pregătește este un război civil, apelul este menit să întărească unitatea grupului, pregătit pentru acțiuni împotriva tiranului. Alceu nu vrea să convingă un public numeros, mesajul său se adresează doar celor care fac deja parte din grup, care împărtășesc valorile și țelurile lui. Toate acestea sînt caracteristice începuturilor *polis*-ului și demonstrează fuziunea totală dintre formele socialității și acțiunea politică în interiorul grupului aristocratic. Puterea în comunitate le aparține de drept lui Alceu și tovarășilor lui aristocrați, dar le-a fost smulsă din mîini; va fi deci recucerită prin război civil și chiar cu ajutorul auzului luat de la barbari. Relația strînsă, pe care am menționat-o deja, dintre politică și convivialitate își găsește punctul de sprijin în concepția aristocratică a simpozionului ca organism exclusiv, destinat să mențină hegemonia unei clase sociale asupra lumii mai vaste a *polis*-ului¹.

De-a lungul secolelor al VII-lea și al VI-lea, această lume aristocratică a fost amenințată de apariția unor noi forme politice, economice și militare. Banchețele comune arhaice corespundeau declinului aristocrației și importanței crescînde a *polis*-ului, cel puțin prin două aspecte, evidențiind cele două caracteristici contrastante ale convivialității grecești.

Convivialitatea militară de tip homeric se potrivea bine cu instituțiile comunităților masculine, ca acelea din societatea cretană tradițională, unde elementele de continuitate și de adaptare sînt extrem de evidente. Aici, comunitatea bărbaților era organizată în grupuri, avînd tot atîtea „case de bărbați” (*andreia*) în care aceștia se adunau ca să mănînce împreună; hrana era dată de cetate și provenea fie de pe pămînturile comunității, fie din contribuțiile particularilor. Continuitatea acestor uzanțe este demonstrată de faptul că se păstrase vechiul obicei de a mînca așezați și nu culcați; importanța ei în definirea comunității este demonstrată de separarea atentă a oaspeților, cărora le era rezervată „o tavă pentru străini”, dedicată lui Zeus Xenios. După masă se discutau problemele de interes public și „se descriau faptele războinice, bărbații curajoși erau lăudați și dați drept exemplu de curaj pentru cei mai tineri”. Pederastia era ritualizată și avea caracterul unui rit de inițiere. Amantul făcea iubitului său trei daruri simbolizînd virilitatea: un veșmînt, un bou și o cupă, simboluri ale intrării acestuia în universul adulților².

Probabil că prima funcție socială a elegiei a fost aceea de a consolida valorile războinice prin exortăție, mai degrabă decît prin metoda

indirectă a descrierii folosită de poemele epice. Această transformare indică o tensiune și o tentativă de a întări valorile și atitudinile tradiționale, fenomen tipic pentru un moment de tranziție în societate: „Cît timp o să mai stați așa, întinși și molatici? Cînd o să vă regăsiți marele vostru curaj, o, tineri? Nu vă este rușine să pierdeți pămînturile de la granițe așa de ușor?”, spune Callinos din Efes. Elegia de război repropune imaginea eroică a unui mai mare grup militar, aflat acum în slujba *polis*-ului.

Exemplul cel mai complet al acestei „instituționalizări a banchețului” ne este oferit de Sparta în perioada arhaică, aproape în același timp cu adoptarea noii tehnici militare de masă, tehnica hopliților. Poate că tradiția spartană a meselor comune a derivat din practicile dorice de tipul celor prezente la Creta, dar a fost complet transformată în instituțiile sociale și militare create de Licurg. Tinerii cetățeni de sex masculin, după ce trecuseră prin rigurosul sistem fondat pe categorii de vîrstă, cunoscut ca *agoge*, erau aleși într-un *syssition*, un grup de războinici care gravita în jurul practicii cotidiene a banchețului comun, ce avea loc în *phidition*. Fiecare participant era obligat să dea o anumită cantitate fixă de hrană și de vin provenită de pe pămînturile sale; imposibilitatea de a participa la această cheltuială presupunea pierderea dreptului de a aparține grupului și totodată pierderea drepturilor de cetățean. Raportul dintre masa în comun și organizarea militară este descris în Herodot: Licurg decretase legile în Sparta, „apoi luă hotărîri privitoare la războaie, enomotii (*enomotiai*)¹, triecade (*tirekades*)², syssitii (*syssitia*)³ (Istorie, 1, 65). Cu aceste grupuri bazate pe numerele 15 și 30, armata spartană luptă de-a lungul întregii perioade arhaice și clasice.

Aceste numere reflectă organizarea arhaică a spațiului simpozionului, bazată pe 7 sau 15 paturi; prima mărturie literară explicită a banchețului în Alcman se referă la un context spartan și atestă modelul cu 7 paturi. Masa spartană urmează clasică diviziune greacă în două părți, numite aici *aiklon* și *epaiklon*. Ambele presupun jertfe obligatorii și de aceea sînt elemente rituale originare. După concepția spartană, în orice caz, *aiklon* avea funcția simbolică de element de legătură cu formele mai vechi și de consolidare a egalității și a unei inalterabile austerități. Felurile de hrană erau fixe și constau în lipii de orz, carne de porc fiartă însoțită de faimosul sos negru de Sparta. Dimpotrivă, *epaiklon* sublinia diferențele de avere, statut și virtuți militare prin intermediul unui evantai de posibile contribuții; prin urmare, s-a dezvoltat și a devenit o formă de simpozion mai elaborată, care prevedea o alegere ulterioară de alimente, în special carne, obținută din

1. Rösler, 1980.

2. Athenaios, 4, 143. 11, 782; Jeanmaire, 1939, cap. VI.

1. Cea mai mică unitate de infanterie spartană, formată din 32 de oameni (n.t.).

2. Unități sociale alcătuite din treizeci de familii sau de persoane (n.t.).

3. Mesele luate în comun de cetățile cu constituții de tip doric (n.t.).

vinătoare și nu din sacrificii. În ciuda încercărilor ateniene din secolul al IV-lea de a propune, ca exemplu presupus al spartanilor, abținerea spartanilor în privința vinului sau cel puțin o ponderare a consumului, vinul juca un rol de primă importanță în cadrul ritualului¹.

Acest model de ospăț în comun este strâns legat de crearea de către polis a falangei hopliților ca „o corporație de războinici” (Max Weber); el se îndepărtează de modelul homeric prin universalizarea prerogativelor aristocratice și de cel doric prin izolarea și privilegierea funcției militare. De aceea nu surprinde prin nimic faptul că poetul spartan Tirteu a fost unul dintre imitatorii cei mai fideli ai modelului homeric, dar totodată cel care a contribuit în cea mai mare măsură la perfecționarea genului poemului militar².

Dezvoltarea ospetelor în comun la greci, opusă celei prezentate anterior, subliniază aspectul lui intrinsec de incarnare a principiului plăcerii. Se poate ca din acest motiv să fie o modalitate de a favoriza retragerea unei aristocrații marginalizate în lumea privată, specifică așa-numitei *euphrosyne*. În perioada arhaică simbolurile unei clase privilegiate și înstărite au căpătat o importanță tot mai mare: în timp ce războiul și puterea politică au dobândit un caracter de drept exclusiv, atletismul și banchetul au fost create pentru a le înlocui. Toate acestea sînt vizibile mai ales în lumea coloniilor din Grecia apuseană, unde noua aristocrație a primilor colonizatori a încercat să-și confere un statut special în cursul secolului al VII-lea; în acest context, banchetul se dezvoltă puternic și este acceptat de grupurile care apar, etruscii și italicii, ca un simbol al vieții aristocratice de care nu se poate face abstracție³.

Plăcerea era legată mai ales de elaborarea ritualurilor, etalarea luxului și a comodităților, rafinamentul mereu în creștere al întrunirilor, poetice sau de alt tip, și eliberarea sexualității din constrîngerile sociale. Pe de altă parte, în schimb, consumul alimentelor și al vinului nu pare să se fi transformat în chip semnificativ; spre deosebire de ceea ce s-a întîmplat în Imperiul Persan, formele convivialității grecești au rămas simple, iar *tryphe* era exprimată mai degrabă prin eleganță și rafinament, decît prin mîncărurile și băuturile consumate în mare cantitate.

Poezia și ritualurile banchetului au fost deja tratate în linii mari; ne rămîne acum să abordăm tema distracțiilor nepoetice.

Artele distracțiilor dezvoltate în contextul simpozionului erau adesea frivole și prevedeau participarea animatoarelor de profesie, cum ar fi cîntărețele din flaut, balerinele, acrobații, mimii și actorii. În perioada clasică existau deja impresari în fruntea grupurilor de animatori, iar

pentru sclavii tineri și atrăgători de ambele sexe puteau să se specializeze în artele specifice banchetului. Figura bufonului (*akletos*), oaspete nepoftit care-și cîștiga viața distrîndu-i pe invitați, este frecvent întîlnită în literatura despre banchet¹. Există anumite jocuri de petrecere cunoscute din epoca arhaică: cel mai cunoscut dintre toate este *kottabos*, care constă în aruncarea resturilor de vin din cupă într-o țintă și este considerat o invenție siciliană. De asemenea, toastul în cinstea unui invitat era frecvent și acestui obicei i se datorează inscripțiile des întîlnite pe cupe cu numele unui bărbat, însoțit de adjectivul *kalos*. *Proposis*-ul, o înfruntare cu caracter de competiție, a fost unul din elementele banchetului criticate mai tîrziu de moraliști, care comparau indulgența ateniană în privința acestor incitări la beții fără măsură cu absența lor în Sparta. Elementul competitiv este caracteristic în asemenea îndeletniciri ale omului „competitiv”.

Tradiția greacă a banchetului a avut influența cea mai puternică în sfera sexualității. Homosexualitatea era normală în universul viril al grupurilor de războinici și adesea era instituționalizată ca o parte a riturilor de inițiere prin care trebuiau să treacă tinerii. Există o puternică componentă de idealizare și sublimare în legătura care se crea în timpul ritualului de cucerire de către tînărul bărbat, *erastes*, a adolescentului, *eromenos*, care putea, ca la Creta, să fie primit în mod formal în lumea adultă a banchetului comun tocmai datorită unui raport de acest gen. Pînă cînd nu împlinea vîrsta adultă și nu dobîndea, prin urmare, consacrarea militară, tînărul nu putea să stea întins în timpul banchetului, ci trebuia să stea așezat alături de tatăl sau de amantul său. Așadar expresia iubirii homosexuale în contextul simpozionului este adesea idealizată și privește mai mult căutarea și întrecerea decît cucerirea; în orice caz ea gravitează în mediul unei educații sentimentale și este legată și de alte aspecte ale vieții tînărului, ca de pildă universul athletic. După terminologia lui Michel Foucault, pederastia este „problematizată”, adică pusă în serviciul celor mai largi nevoi ale comunității².

Sexualitatea liberă intră în banchetul arhaic datorită prezenței sclavilor, femei și bărbați, servitori sau animatori. Mitul lui Zeus și Ganimede exprimă bine relația tradițională dintre invitat și tinerelul care stă lîngă cupă și toarnă vinul. Prezența a două forme distincte de iubire homosexuală, după cum obiectul acestei iubiri este un sclav sau un om liber, complică ulterior înțelegerea noastră asupra fenomenului. Vom putea înțelege mai bine tipul de raport sexual întretinut cu sclavii dacă-l comparăm cu relația cu femeile.

Femeile libere, sau cetățene, nu erau niciodată prezente la banchetele grecești; nu există atestări ale prezenței lor nici la banchetele

1. Athenaios, 4, 138-142; Bielschowsky, 1869; Nilsson, 1912.

2. Bowie, 1989.

3. Ampolo, 1970-71; D'Agostino, 1977.

1. Ribbeck, 1883; Fehr, 1989; Pellizer, 1989.

2. Foucault, 1984.

nupțiale, nici la cele funebre, acestea fiind sfere de care femeile sînt în mod tradițional foarte legate. Reuniunile feminine erau în general legate de festivitățile religioase, de la care în mod normal bărbații erau excluși, sau de componența corurilor religioase; singurul caz în care este posibil să vedem un soi de comunitate feminină, aceea din poezia lui Sappho, este foarte controversat și pare să depindă de modelul banchetului masculin¹. Și totuși, Afrodita și Dionysos sînt divinități asociate și invocate curent în poezia recitată la banchete încă de la primele atestări, de pildă pe Cupa lui Nestor din secolul al VIII-lea. Femeile prezente în asemenea ocazii erau în general sclave, adesea pregătite ca animatoare, balerine, acrobate și muzicante; asemenea tinerilor care îndeplineau roluri similare, erau alese pentru frumusețea și tinerețea lor și se pare că dansau aproape goale și că adesea sfîrșeau, ca de altfel și acei tineri, în paturi. Femeile însă, spre deosebire de ceea ce se întîmpla cu băieții, se pare că puteau dobîndi un statut special și se legau în chip statornic de unul sau de mai mulți bărbați; în acest caz erau numite *hetairai*, calc ironic al masculinului *hetairoi*, membre în toate privințele ale grupului. Hetairele erau pricepute în artele spectacolului și ale animației și se pare că adesea erau posedate în coproprietate de doi sau mai mulți bărbați².

Tocmai aceste practici sociale sînt elementul care distinge poezia de dragoste din Grecia arhaică. Pe de o parte, intensitatea sentimentală a iubirii homosexuale este personalizată și în general inspirată de tineri membri ai aceleiași clase sociale; ea este descrisă ca nedomolită și este legată mai mult de dorința de apropiere de un ideal pur de frumusețe decît de satisfacția sexuală, o dorință care trezește emoțiile profunde ale iubirii și ale geloziei. De cealaltă parte se situează poezia de dragoste, liberă de constrîngerii sociale și ușuratică, inspirată de tinere sclave, văzute ca obiecte sexuale; o iubire lipsită de complicații, trecătoare și procurînd satisfacții ușoare, un sentiment care poate cel mult trezi melancolia pentru tinerețea care se ofilește și pentru gîndul morții.

Lumea banchetului crea deci o ordine separată și străină de regulile comunității mai largi, cu valorile ei intrinsece alternative. Eliberarea rituală de inhibiții, obținută grație consumului de alcool, avea regulile sale proprii, destinate să mențină echilibrul între ordine și dezordine. Adesea era ales un simpoziarh, sau *basileus*, pentru a controla amestecul vinurilor; atitudinile urmau reguli precise și invitații cîntau sau vorbeau pe rînd; fiecare cupă de vin băută are o semnificație diferită. După cum spune poetul comic Eubulos:

Numai trei cupe amestec pentru cei cumînți: una pentru sănătate, pe care ei o beau la început; a doua pentru dragoste și pentru plăcere; a

treia pentru somn; după ce le-au băut pe acestea, oaspeții cumînți pleacă acasă. Cea de-a patra nu mai este a noastră, ci a obrazniciei; a cincea este a gîlcevii; a șasea a orgiei; a șaptea a ochilor încercănați; a opta a judecătorului; a noua a furiei; a zecea a nebuniei și a aruncatului cu scaunele (în Athenaios, 3, 36).

Poetul antic este legiuitorul banchetului. De aceea o mare parte din producția sa poetică este metasimpotică, referindu-se adică la atitudinea de adoptat sau de evitat în timpul banchetului, care presupune drepturi și îndatoriri. Și simpla descriere a unui simpozion la Alcman este normativă în privința organizării ritualului; în mod analog, Xenofan descrie și se pronunță în favoarea unui model de ritual simpotic în care sînt excluse poemele epice și discuțiile despre războiul civil, pentru a lăsa locul celor ce exaltă curajul. În corpusul poetic al lui Theognis există numeroase fragmente care descriu comportamentul corect în timpul simpozionului și relațiile cuviincioase dintre invitați, unde sînt exaltate mai ales legăturile de dragoste și fidelitatea reciprocă. Poezia monodică greacă este cu adevărat un produs al banchetului și prezintă o complexă serie de referiri la diferite forme ale socialității arhaice.

Încrederea și jurămîntul sînt momente importante de trecere de la activitățile din timpul banchetului la cele exterioare. Întrebarea cine este demn de încredere și de adevărurile revelate în timpul beției constituie o temă importantă pentru Theognis; grupurile de hetaire ale lui Alceu au jurat credință unei case. Unitatea grupului este considerată un imperativ moral absolut: încă din secolul al V-lea trădarea încrederii este judecată, după Andocide, pe măsura parricidului¹. Una dintre metodele de a întări asemenea legături este participarea împreună la acțiuni antisociale sau de-a dreptul criminale pentru a institui un *pistis*, o ulterioară pedeapsă de complicitate. Toate acestea sînt semnificative pentru tensiunile care există între grup și restul societății.

Comportamentul necorespunzător în grup îi pregătește într-adevăr pe participanți pentru exhibarea beției urite care cuprinde întreaga comunitate pe timpul ritualului *komos*-ului. În mod concret, la sfîrșitul simpozionului, petrecăreții, împodobiți cu ghirlande, merg adesea beți pe străzi, dansînd aproape goi și agresîndu-i intenționat pe trecători, cu insulte, acte de violență și de vandalism, în dorința de a demonstra puterea lor socială și disprețul pentru comunitate².

Aceste tendințe pot duce la adoptarea de legi represive de către *polis*-ul antic. La Mytilene, de exemplu, legiuitorul decretase sancțiuni duble pentru încălcarea legii comisă în stare de ebrietate; la Atena, Solon a atacat comportamentul bogaților și a introdus în codicele *hybris*-ului un delict public care se referea la actele comise în scopul

1. Calame, 1977.

2. Cea mai bună relatare a vieții unei hetaire se găsește în discursul lui Demostene *Contra lui Neera*, 59; vezi și Athenaios, 13.

1. Andocide, 1, 51; 2, 7; 35 și altele.

2. Lissarrague, 1989.

dezonorării victimei. Aceste norme se referă la drepturile femeii și chiar ale sclavilor și par să reflecte lumea simpozionului. Alte cetăți au stabilit prin lege vârsta la care tinerilor le era permis să bea¹.

În aceste ritualuri aristocratice zeii aveau, în mod firesc, partea lor. Ocazia putea să se ivească în contextul unui eveniment de ordin religios, fiindcă *deipnon*-ul este adesea precedat de un sacrificiu; *deipnon*-ul se încheie cu o libație în cinstea lui *Agathos Daimon* pe bază de vin curat. Banchetul propriu-zis începe cu distribuirea de coroane invitaților, libații în cinstea lui Zeus Olimpianul, eroilor și lui Zeus Soter și cu un imn războinic cântat în cinstea tuturor zeilor. Pe timpul banchetului însă, zeii cei mai des invocați erau Dionysos și Afrodita; la sfârșit era prevăzută o libație pentru Zeus Teleios. În orice caz, în ciuda acestei prezențe rituale, divinitățile rămîneau pe fundal; este vorba despre o împrejurare în mod esențial profană, atît prin funcțiile, cît și prin limbajul ei. Banchetul religios propriu-zis are loc într-un alt context².

Mesele comune cu caracter religios implică comunitatea în ansamblul ei; serbările îi invocă pe zei în calitatea lor de protectori și garanți ai comunității și calendarul anotimpurilor de care depinde comunitatea. Convivialitatea în cadrul religios este o activitate publică, a cărei organizare corespunde celei a societății; preoții primesc porții speciale datorită funcției lor, dar în interiorul său membrii comunității sînt considerați egali. Nucleul este deci, din ce în ce mai mult, *polis*-ul.

Orice rit de convivialitate religioasă este strict reglementat pentru a corespunde semnificației cultului. Pentru a dovedi acest lucru, să analizăm două exemple spartane. Pe timpul celei mai importante serbări religioase doricе, Carneienele din Sparta, se construiau nouă „adăposturi” sau cabane, în care nouă bărbați banchetuiuau împărțiți în trei „confrerii” sau fratrii, reprezentate în fiecare cabană; această dispoziție reflectă organizarea socială originară în trei triburi și în fratriile corespunzătoare lor. Este vorba despre o repetare simbolică a formei ospetelor comune spartane într-o perioadă anterioară constituirii *polis*-ului, care privește întemeierea comunității. În plus, anumite serbări religioase care aveau loc în vechiul oraș prespartan Amyclai și în alte părți prevedeau un prînz special pentru străini, numit *kopis*. Alături de templul lui Apollo se construiau cabane cu culcușuri de crengi pe care orice străin se putea întinde; toți oaspeții, spartani sau străini, erau hrăniți cu carne de capră, lipii și alte mîncăruri simple. Exclusivismul ritualurilor civice din Sparta se atenuază într-un context religios special. Tot atîtea variante ale fenomenului convivialității religioase ar putea fi ilustrate pentru fiecare cetate. Apelul la ritualu-

rile primitive, reale sau imaginare, și problema ospitalității care trebuie acordată străinului constituie teme recurente. Unele ritualuri sînt legate de o perioadă de părăsire a cetății, cînd locuitorii se duceau la un sanctuar din apropiere; altele, care au loc în cetate, se pot împărți în două categorii: cele în care carnea sacrificială este consumată în interiorul templului și cele în care ea este consumată în altă parte¹.

Nu există însă o separație netă între simpozionul aristocratic și serbările publice. În special, tiranii din perioada arhaică au încercat să accentueze caracterul luxos și exhibiționist al modului lor de a banchetui și să introducă noi forme de petrecere publică, modelate după concepția lor „eroică” de viață. Astfel, Clistene din Siciona a creat un amestec special de *symposion* și de *agon* aristocratic, cu concursuri și banchete publice, în timpul unei întreceri pentru obținerea mîinii fiicei sale, care s-a încheiat după un an cu sacrificiul a 100 de boi și un banchet pentru pretendenți și pentru toți cetățenii din Siciona (Herodot, 6, 126 și urm.). Banchetul pentru pretendenți a luat, fără îndoială, forma unui *symposion* opulent. Acest tip de hibrid pare să fi fost curent pe timpul lui Pindar, care-și compunea odele pentru a cînta victoria atleților aristocrați în ocazii ce păreau să combine serbările publice cu sărbătoriri particulare ale victoriei².

Și cei care voiau să-și proclame refuzul de a se integra în lumea normală a *polis*-ului făceau acest lucru formînd grupuri care se defineau datorită diferitelor ritualuri ale convivialității. Astfel, pitagoreicii, la începutul secolului al V-lea, dezvoltaseră un mod de viață bazat pe despărțirea de comunitate înfăptuită prin intermediul unor complexe interdicții alimentare și printr-o viață în comun care începea cu regula celor cinci ani de liniște: paradoxala lor idee de puritate rituală „poate fi interpretată ca o mișcare de protest față de *establishmentul polis*-ului. Tabuurile lor alimentare pun în discuție formula cea mai elementară de viață comună, aceea dimprejurul mesei; refuzau ritualul central al tradiției religioase, prînzul sacrificial”³. Și totuși, riturile lor, care se desfășurau în locuri destinate anume întîlnirii, nu sînt altceva decît o răsturnare a formelor convivialității universal acceptate. Pentru cîțva timp pitagoreicii au fost la putere în Crotona, dar la sfârșit concitadinii s-au revoltat și s-au răzbunat, dînd foc locurilor lor de întîlnire și masacrîndu-i pe membrii sectei.

Experiența religioasă avînd în centru *polis*-ul este experiența împărtășită de majoritatea grecilor și transpusă de ei în marile festivalе panelenice din epoca veche, adeseori legate de jocuri (Olympia, istmul Corintului și Nemeea) și de oracole (Delfi); funcția lor putea fi aceea de a apropia grupuri care se considerau omoloage, ca ionii (*Panionion*

1. Murray, 1989.

2. Vezi Nilsson, 1952, pentru banchet; pentru serbarea religioasă, Gernet, 1928; Goldstein, 1978.

1. Athenaios, 4, 138-139; Bruit, 1989.

2. Van Groningen, 1960.

3. Burkert, 1985, p. 385.

din Priene sau Delos). Toate urmăreau ca, prin intermediul serbării și al sacrificiului, să ajungă la crearea unui fel de sentiment al „grecității” (*to hellenikon*) derivat din conștiința că sînt „de același sînge și un grai, și [...] au aceleași lăcașuri de închinăciune și aceleași jertfe și obiceiuri” (Herodot, 8, 144)¹.

Omul politic

Formele de socialitate întîlnite în perioada clasică sînt dezvoltări și adaptări ale formelor precedente; se schimbă în special contextul social și relația dintre socialitate și *polis*. După Aristotel, pentru omul clasic, „toate comunitățile (*koinonia*) au aspectul unor părți ale comunității politice” (*Etica Nicomahică*, 9, 1160 a 7)². Și totuși, nici această politizare a formelor sociale nu este un fapt cu totul nou; diferența constă mai mult în complexitatea relațiilor reciproce dintre diferitele tipuri de asociere decît în subordonarea unui tip față de altul.

Importanța diferită care le este atribuită aduce în prim-plan aspectele unor activități comune mai puțin vizibile de-a lungul perioadei arhaice, dar în orice caz importante. Originea socialității politice a fost adesea identificată în conceptul de „vatră comună”. Cultul Hestiei și existența unei vetre comune a *polis*-ului sînt fenomene foarte răspîndite, poate universale, în Grecia³. Vatra cetății este legată de existența unui foc etern și ambele oferă o imagine simbolică a comunității politice ca grup familial; întocmai ca o soție care poartă focul de la casa părintească la noul ei cămin, colonizatorii duc focul de la cetatea lor de origine, la cea nou întemeiată. Acest simbolism poate constitui fără îndoială unul dintre primele semne ale apariției unei conștiințe a *polis*-ului; focul și vatra sînt păstrate într-un sanctuar sau într-un edificiu public și se află sub controlul direct al magistraților cetății aristocratice arhaice, spre deosebire de alte forme ale cultului citadin, oficiat de dinastii de preoți. La Atena, dar adesea și în alte cetăți, vatra comună era păstrată în *prytaneion*, sediul oficial al celui mai înalt magistrat, arhonte eponim.

Una dintre funcțiile pritaneului era aceea de loc principal al convivia- lității publice; și alți arhonți aveau locuri similare, destinate aspectelor comune, dar de importanță mai mică. În pritaneu, arhonții, în calitate de șefi, îi întrețineau pe oaspeții cetății și asemenea practică presupunea o continuitate mitică cu timpurile mai vechi ale meselor în comun din epoca eroică, bazîndu-se pe faptul că sinecismul lui Tezeu prevedea abolirea pritaneelor locale și înființarea unui pritaneu principal la

Atena. Instituția este aristocratică, ritualul nu presupune o masă comună sau fie și numai reprezentativă, ci prînzul onorific al unei elite. A mînca în pritaneu reprezintă efectiv cea mai înaltă onoare oferită de către cetatea democratică, o onoare la care un membru obișnuit al *demos*-ului nu poate aspira. Acesta este sensul comentariului ironic și insolent al lui Socrate, care, după condamnare, afirmă că, în loc să fie pedepsit, ar trebui să primească mese gratuite în pritaneu pentru întreaga lui viață (*Apologia*, 37)¹.

Dreptul de a mînca aici în permanență aparține de fapt unei elite aristocratice restrînse, stabilită prin lege. Un text de lege atenian, fragmentar, datînd de la jumătatea secolului al V-lea, îi înșiruie pe cei car au acest drept: preoții Misterelor Eleusine, doi descendenți direcți ai tiranicizilor, Armodios și Aristogeiton, cei „aleși de Apollo”, învingă- torii într-o probă importantă din cele patru mari întreceri între cetăți și (probabil) generalii (*IG*, I, 3, 131); cu siguranță, arhonții erau și ei prezenți. În fine, invitația de a mînca în pritaneu era o formă de *xenia* cu care erau cinstiți solii străini, solii atenieni întorși din misiune și, în general, toți cei pe care cetatea voia să-i onoreze. Aceste privilegii au fost extinse și acordate mai frecvent în secolul al IV-lea și au devenit o parte a onorurilor regulate pe care adunarea cetății hotăra din cînd în cînd să le acorde binefăcătorilor acesteia; de exemplu, cine primea cetățenia era invitat să mănînce în pritaneu, iar spre sfîrșitul secolului al IV-lea se instituie posibilitatea unui drept permanent, uneori chiar ereditar, de *sitesis*.

Legile religioase ale Atenei clasice conțin, de asemenea, prevederi referitoare și la alți deținători ai dreptului de *sitesis* în pritaneu sau în altă parte. Aceștia, numiți cu termenul tehnic *parasitoi*, par să fie adesea asistenți oficiali ai arhontelui sau ai sacerdotului unui anumit cult religios; așa-numiții *parasitoi archon basileus*-ului erau aleși din comunele Atticei, răspundeau de gospodărirea cerealelor adunate ca dări și aveau un sediu al lor. Folosirea denigratoare a termenului „parazit” derivă tocmai din această situație și reprezintă comentariul popular la practica aristocratică tradițională, ca toți cei ce se ocupau de treburile publice să mănînce pe cheltuiala publică². Caracterul aristocratic al acestor forme de convivialitate este bine ilustrat de următorul fragment poetic:

Atunci cînd statul îl cinstește cu fast pe Hercule și-i închină sacrificii în toate, nu-i tocmește pentru a aduce aceste sacrificii pe acei *parasitoi* zeilor alegîndu-i prin tragere la sorți, nici alegîndu-i la întîmplare, ci a ales întotdeauna cu grijă doisprezece bărbați dintre cetățenii născuți din doi părinți, ambii cetățeni destoinici și proprietari de pămînt (Diodor din Sinope, în Athenaios, 6, 239 d).

1. *Istorie*, ed.cit., p. 349 (n.t.).

2. Trad. rom. Stella Petecel, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1988, p. 200 (n.t.).

3. Gernet, 1952; Malkin, 1987, cap. II.

1. Miller, 1978; Henry, 1983.

2. Vezi docta discuție despre *parasitos* în Athenaios, 6, 234 și urm.

Practica de a mânca în pritaneu provine dintr-o instituție veche a statului aristocratic, păstrată și dezvoltată apoi în perioada clasică drept parte a unui sistem onorific, dar nu a fost niciodată o formă de convivialitate împărtășită de întreaga comunitate politică, nici în mod direct, nici în mod simbolic, prin intermediul alegerii unor reprezentanți ai poporului. Singurul exemplu contrar cunoscut este acela al prinzului comun consumat în pritaneu de neamul naucraților cu ocazia anumitor sărbători religioase (Athenaios, 4, 149 și urm.), dar se referă la un *polis* de excepție, alcătuit din comunități separate preexistente. În consecință acest tip de convivialitate reprezintă o adaptare a obiceiurilor aristocratice la lumea *polis*-ului și își găsește expresia arhitectonică în *hestiatoria* publice, șiruri de încăperi destinate banchetelor, aflate în mijlocul cetății și în apropierea celor mai importante sanctuare, ca Brauron, începînd de la jumătatea secolului al VI-lea. Aceste localuri erau rezervate fără îndoială meselor oficiale ale unei elite de magistrați, oaspeților importanți și preoților¹.

Dar statul atenian avea un alt centru, cu adevărat democratic, pentru mesele publice. Din momentul instituirii unui consiliu tras la sorți pentru a se ocupa de afacerile care trebuiau discutate în adunare, 50 de pritani lucrau în același timp, iar lor li se puneau la dispoziție o bucătărie și o sală de mese în Tholos. Acest edificiu circular are o formă care nu se pretează la un banchet tradițional, cu invitați întinși pe paturi, și în plus nu era destul de spațios ca să încapă toate paturile necesare; forma lui arhitectonică amintește de cea a unor *skiades*, construcții provizorii sau adăposturi pentru uzul popular care se aflau în apropierea sanctuarelor, în afara zidurilor cetății, și sugerează o diferență de clasă între două tipuri de convivialitate, cea în care mesenii stăteau întinși și cea în care ei erau așezați. Membrii consiliului primeau porții de carne sacrificială și o diurnă în bani. Este tipic pentru documentația pe care o avem la dispoziție, faptul că nu conține nici o informație detaliată cu privire la această formă practică și neonorifică a meselor în comun².

Statul democratic atenian nu a produs niciodată rituri universale de convivialitate comparabile cu cele ale Spartei. Totuși, „legiuitorii (...) au dat legi referitoare la mesele triburilor, demelor, așa-numiților *thiasoi*, fratriilor și acelor *orgeones*” (Athenaios, 5, 186 a); detaliile regulamentelor cu privire la sărbătorile patronate de stat arată pînă la ce punct atenienii s-au străduit să creeze un corpus juridic care să definească complexa rețea de obiceiuri și instituția ospetelor comune și din care să se nască sentimentul de sine al unei comunități politice revenite în ritualul religios. În acest proces se disting cinci stadii principale, chiar dacă în general este greu să datăm introducerea practicilor specifice. Legile lui Solon de la începutul secolului al VI-lea

definitivau regulamentul pritaneului și, poate, al consiliului, precum și pe cel al banchetelor aristocratice, atît private, cît și religioase; pe atunci era deja recunoscut un mare număr de asociații:

Dacă o demă, sau *phratores*, sau *orgeones*, sau *gennetai*, sau grupuri care se adună pentru a bea, sau asociații specializate în ceremonii funebre, sau asociații religioase, sau de pirați, sau de comercianți stabilesce între ele reguli, acestea trebuie să fie considerate obligatorii, cu condiția să nu fie în conflict cu legile publice (*Digesto*, 47, 22, 4).

Activitățile tiranilor care au organizat unele dintre marile culte ateniene, ca Misterele Eleusine, Panateneele sau Dionysiile, trebuie să fi avut efect asupra practicii sacrificiilor și banchetelor comunității. Și mai importantă în această direcție a fost intervenția lui Clistene (508-507 î.Hr.), care a organizat o rețea de instituții locale oficiale, deme și fratrii ce reglementau dobîndirea cetățeniei sub controlul general al cetății, fiecare dintre ele avînd, sau în orice caz creîndu-și curînd, propriile rituri de convivialitate. La sfîrșitul secolului al V-lea, legile religioase din Atena au fost codificate pentru prima dată de Nicomah și din această perioadă datează probabil toate fragmentele aflate azi în posesia noastră privitoare la legile referitoare la asociațiile religioase¹. În sfîrșit, reinstituirea uzanțelor religioase tradiționale, legată de venirea la putere a omului de stat democratic și conservator Licurg (338-322 î.Hr.), a dus la o restaurație economică și religioasă și la amplificarea celor mai importante ritualuri legate de mesele în comun². Ca rezultat al acestui proces îndelungat, întrepătrunderea instituțiilor civice cu socialitatea exprimată în banchetul religios este aproape totală; și astfel, toate grupurile sociale publice și private, cum sînt cele citate în legile lui Solon, își administrează chiar propriile afaceri după modelul adunării ateniene, cu funcționari, propuneri, decrete referitoare la organizarea internă și în cinstea „binefăcătorilor” și proceduri formale de contabilitate, adesea sculptate în piatră, ca și cum acele grupuri ar fi fost mici cetăți în interiorul cetății.

Marile serbări religioase populare de la Atena ilustrează complexitatea acestor relații. Una dintre obligațiile principale era cea numită *hestiasis*, datoria de a pregăti un banchet pentru membrii propriului trib pe timpul Dionysiilor sau Panateneelor. Se pare că sacrificiul oferit de cetate furniza o mare cantitate de carne: în timpul Dionysiilor din 334-333 î.Hr. au fost sacrificate 240 de vaci. Împărțirea a fost organizată în Keramikos, poate în zona Pompeionului, la porțile cetății, de unde plecau marile procesiuni, zonă în care au fost descoperite resturile de sare pentru banchet și urmele banchetelor populare³. Sărbătoarea care prevedea hrănirea unui întreg trib făcea probabil

1. Börker, 1983.

2. Schmitt Pantel, 1980; Cooper și Morris, 1989.

1. Vezi Lysias, *Contra lui Nicomah*, 30.

2. Despre reformele lui Licurg vezi Schwenk, 1985; Humphreys, 1985.

3. Despre Pompeion, ca *Festplatz* vezi Hoepfner, 1976, pp. 16-23.

parte din această ceremonie, în care cetatea furniza carnea, iar cei bogați – restul. În mod analog, se alegeau două soții de oameni bogați care trebuiau să prezideze serbările feminine ale Tesmoforiilor și să se ocupe de hrana pentru banchetele organizate în deme. Astfel, poporul le cerea celor bogați, ca o componentă a datoriei civice ale acestora, să ofere mesele rituale în acel sector al cetății din care făceau parte.

De asemenea, celui bogat îi revenea sarcina de a-i hrăni pe membrii comunității sale pe durata banchetelor de nuntă. Dar riturile de trecere ale cetățenilor atenieni gravitau mai ales în jurul fratriilor, într-o serie de banchete legate de vechea serbare ionică a Apaturiilor. Unii funcționari supravegheau banchetul și aveau datoria să participe cu o parte din hrană, însă carnea provenea din sacrificiile oferite de părinți în numele fiilor lor. În timpul Apaturiilor trei momente sacrificiale marcau stadiile de trecere ale tânărului atenian către vîrsta adultă: *meion*, cu ocazia primei intrări în grup, *koureion* pentru pubertate și *gamelia* pentru căsătorie. Fiecare dintre aceste momente este sărbătorită printr-un banchet organizat de membrii aceleiași fratrii și aceasta este ceremonia publică ce atestă legitimitatea actului. De aici se poate vedea în ce fel ritualurile și actele – la origine pertinente în grupul de rudenie – au fost transformate de cetate într-o practică universală și acum serveau drept criterii de legitimare și de cetățenie.

Toate aceste transformări ale instituției convivialității în Atena democratică sînt dovada unui proces îndelungat de politizare a obiceiurilor sociale bazate pe hrană, în interiorul cetății deja structurate; ele pot fi văzute în parte ca dezvoltare a cutumelor precedente, în parte ca răspîndire a celor limitate înainte la clase și ocazii speciale.

Convivialitatea privată va continua, firește, axată pe instituția și ritualurile banchetului; acesta din urmă nu a încetat să fie perceput ca parte a unui stil de viață aristocratic. *Viespile* lui Aristofan ni-l prezintă pe Filocleon, un erou demagog care nu cunoaște regulile comportamentului cuviincios în timpul banchetului, din moment ce trebuie să învețe cum să stea culcat și cum să converseze. La sfîrșit, Aristofan ni-l înfățișează atît de entuziasmat de ocazie, încît ajunge să o răpească pe flautistă și să se întoarcă acasă urmărit de cetățenii supărați pentru că, fiind beat, le-a stricat proprietatea în timpul *komos*-ului (*Viespile*, 1131-1264, 1292-1449).

Grupurile aristocratice combinau banchetele cu activitățile care se desfășurau în cluburi politice, sau *hetaireiai*, organizate pentru „a influența cazurile judiciare și alegerile” (Tucidide, 8, 54); oamenii politici democrați, ca Pericle sau Cleon, a căror putere se baza pe adunare, sînt prezentați ca puțin înclinați către banchet, datorită imaginii lor politice aristocratice. Platon îi descrie astfel pe adevărații filosofi:

...firește că de la bun început nu știu de mici calea către agora și nici în ce loc se găsește tribunalul ori sala de consiliu sau alt loc de întrunire

obștească. Cît despre legile sau decretele în dezbatere sau votate, nici nu le văd, nici nu aud despre așa ceva, iar la pregătirile electorale ale grupărilor politice pentru alegerile de magistrați, la întruniri, banchete și petreceri cu flautiste, nici măcar nu visează să participe (*Theaitetos*, 173 d)¹.

La sfîrșitul secolului al V-lea, *hetaireiai* au devenit nucleul unei revoluții oligarhice; de acolo au plecat ordinele de ucidere a opozanților și au apărut capii loviturii de stat armate din 411. Trecerea de la o activitate politică de elită, dar încă legală, la eversiune *statis* a fost ușurată de rolul jucat de *pistis* sau jurămîntul de solidaritate. În 411, uciderea opozanților politici a fost prezentată ca o formă de *pistis* și deja în anul 415 distrugerea sistematică a Hermelor dinaintea caselor ateniene a fost interpretată ca un gest al acelor *hetaireiai* care puneau la cale revoluția; anchetele care au urmat au dat la iveală faptul că unele grupuri aristocratice comiseseră deliberat sacrilegiul de a oficia Misterele Eleusine pe timpul simpozionului. Imediat ce s-a întors la putere, în secolul al IV-lea, democrația a interzis formal și categoric acele *hetaireiai* constituite pentru a o răsturna (Demostene, 46, 26), iar jurămintele cetățenilor din alte cetăți conțineau promisiunea explicită: „Nu voi participa la nici o conspirație (*synomosia*)”. Pentru Atena era vorba totuși de un moment delicat: în mod normal, distrugerile comise în stare de ebrietate și sacrilegiile puțin grave, de pildă urinatul în micile temple de pe marginea drumului sau furtul și consumul cărnii sacrificiale destinate zeilor, constituiau culmea comportamentului sacrilegal; unele grupuri se distrau parodiind așa-numitele *thiasoi* religioase, dîndu-și nume obscene și întîlnindu-se în zilele de rău augur².

Aceste activități interzise le pun în lumină pe cele normale din *thiasoi* și din cadrul acelor *orgeones* religioase, asociații private sau semi-publice dedicate în special cultului anumitor divinități, care existau în mod firesc dintotdeauna și primiseră, cum s-a spus, recunoașterea formală în legile lui Solon; în perioada clasică au proliferat împreună cu cultul eroilor minori și al divinităților străine. Baza activităților acestor grupuri o constituia tocmai prînzul comun după un sacrificiu, conform practicilor fiecărui cult. În general, acesta cuprindea *deipnon*-ul și *symposion*-ul; Aristotel descrie sacrificiile și reuniunile ca gesturi prin care oamenii „aduc zeilor onoruri și în același timp își oferă lor înșiși recreări plăcute” (*Etica Nicomahică*, 8, 1160 a 26)³ și le consideră izvorîte din dragostea pentru plăcere. Alte grupuri pot fi clasificate după funcția lor: *eranos* era la origine un banchet organizat cu contribuția

1. În Platon, *Opere*, ed.cit., VI, p. 223 (n.t.).

2. Despre cluburile ateniene și rolul lor politic vezi mai ales Calhoun, 1913; Murray, 1989 b.

3. Ed.cit., p. 200 (n.t.).

fiecăruia; mai târziu a devenit o importantă instituție de ajutor reciproc, care dădea bani membrilor săi fără dobândă, centrată adesea pe un cult și care prevedea un banchet comun. În mod similar, grupuri specializate în ceremonii funebre asigurau înmormântarea după cuviință a membrilor, dar în realitate îndeplineau o funcție socială mai amplă.

Moartea era, cu siguranță, o chestiune problematică. În general, instituția meselor comune nu depășea granițele mormântului, dar aceste rituri erau atât de importante în timpul vieții, încât unele culte încercau să formuleze pentru adepții lor un credo al banchetului etern. Platon descrie astfel doctrinele orifice: „Ei îi conduc pe drepti, prin învățătura lor, la Hades și îi așază pe paturi, le pregătesc un ospăț al sfinților, încununându-i și făcându-i să-și petreacă întregul timp cu băutură. Ei socotesc o răsplată minunată a meritului un veșnic chef” (*Republica*, 1, 363)¹.

Motivul principal care-i determina pe oameni să se inițieze în Misterele Eleusine era tocmai promisiunea banchetelor *post-mortem*. Dar asemenea credințe nu fac decât să sublinieze separarea absolută dintre plăcerile sociale ale vieții și absența lor în moarte. Numai eroilor le era dat să se sustragă unei astfel de fatalități, iar în perioada elenistică aceasta trebuie să fi influențat cultul mortului transformat în erou².

Caracterul reflexiv al reprezentării literare a convivialității în perioada clasică tinde să ignore dimensiunea religioasă și se referă mai ales la dimensiunea socială a ritului. Prima tentativă cu caracter memorialistic, aceea a lui Ion din Chios, acordă un spațiu larg marilor oameni înțilniți la banchete și le analizează caracterele. O temă preferată și recurentă era, încă de pe atunci, aceea a obiceiurilor exotice, citate pentru a descrie caracterul „diferit” al barbarilor (Herodot, Euripide în *Ciclopul*), care nu înțeleg regulile convivialității cetățenești. Obiceiurile diferitelor comunități grecești sînt analizate de Critias ca dovezi ale însușirilor lor morale. Aceste texte, împreună cu descrierile banchetelor din poezia veche, sînt precursorile genului filosofic al „banchetului” căruia i-au dat viață Platon și Xenofon în portretele lui Socrate. În aceste lucrări, ritualurile discursului și ale comportamentului în timpul banchetului determină atât structura, cât și temele discuției. Și pentru filosofi, iubirea, în special cea homosexuală, reprezintă singurul subiect de discuție potrivit pentru un simpozion; Platon arată, de exemplu, cu măiestria lui de a evoca o viziune mistică asupra puterii iubirii, cum înțelege el atmosfera banchetului. Mai târziu, în *Legile*, face dovada unei înțelegeri deosebit de profunde a puterii vinului, a meselor în

1. În Platon, *Opere*, ed.cit., V, p. 127 (n.t.).

2. În ce privește tema artistică a lui Totenmahl, critica lui Dentzer, 1982, este fundamentală.

comun și a influenței pe care acestea o exercită asupra sufletului uman și în raporturile sociale¹.

Din acest motiv, pentru greci, relațiile personale de dragoste și de prietenie constituie fenomene sociale. Aristotel definește prietenia în termeni de grup social, fiindcă „orice formă de prietenie implică o formă de asociere”. El enumeră prietenia care-i leagă pe soți și pe rude, cea care-i leagă pe cetățeni, pe membrii tribului, pe tovarășii de călătorie și aceea exprimată în legătura ospitalității. Fiecare dintre aceste forme implică un tip de asociere (*koinonia*), iar *polis*-ul este descris în aceiași termeni, ca fiind el însuși o *koinonia*, alcătuită dintr-o rețea de *koinonii* (*Etica Nicomahică*, 8, 1261 b). Viața omului este marcată în orice moment de legăturile de prietenie exprimate în ritualuri sociale, adesea prin intermediul banchetului, dar prin religiozitate, sport, educație și război. În termeni practici, sensul unei astfel de vieți este descris cel mai bine în faimosul apel din 404 î.Hr., din timpul războiului civil:

Bravi cetățeni, pentru ce ne alungați? De ce vreți să ne ucideți? Pentru că noi nu v-am făcut niciodată vreun rău, ci am luat parte cu voi atât la serbările cele mai mărețe, cât și la jertfele și petrecerile cele mai frumoase; am cîntat și am jucat cu voi în jocurile sacre, am învățat în aceleași școli, am fost tovarăși de arme cu voi și multe primejdii am înfruntat alături de voi pe uscat și pe mare pentru salvarea comună, pentru libertatea noastră și a voastră. În numele zeilor materni și paterni, în numele legăturii de sînge și a înrudirii dintre noi, în numele prieteniei – căci mulți dintre noi sîntem legați între noi prin toate acestea – rușinându-vă de zei și de oameni, încetați loviturile împotriva patriei” (2, 4, 20-22)².

În acest tip de societate nu există libertatea individului așa cum o înțelegem noi astăzi, deoarece individul este întotdeauna considerat un animal social, niciodată singur cu el însuși. Există însă o diferență între societățile constituite în jurul unei concepții unice asupra instituției meselor în comun, ca de pildă Sparta, și lumea complexă a Atenei; criticînd ingenuitatea idealului platonician al comunității ca familie universală, Aristotel afirmă:

Într-adevăr, este oare mai bine ca fiecare să numească de fiul său pe oricare dintre cele două mii sau zece mii de copii, ori este mai bine să numească al său ca în statele de acum? Unul numește fiul său pe aceeași persoană pe care altul o numește fratele său, altul vărul său, sau după altă înrudire, ori de sînge, ori de alianță fie cu sine, fie cu celelalte rude,

1. Pentru genul literar al banchetului în filosofie și literatură vezi Martin, 1931; pentru Platon, vezi Tecusan, 1989.

2. Xenofon, *Helenicele*, trad. rom. N.I. Ștefănescu, Editura Științifică, București, 1965, pp. 108-109 (n.t.).

ori de trib. Este mult mai bine să fie cineva văr adevărat (în statul actual), decât fiu în înfruntarea aceasta (a Republicii lui Platon) (*Politica*, 2, 1262 a, 8-17)¹.

Ceea ce lipsește la Atena este conceptul de individ, nu acela de libertate a individului. O libertate personală, o capacitate de a trăi după propriile dorințe, care face parte din idealul ateniian: este vorba de libertatea de a alege între o multitudine de legături sociale ce se suprapun și de a-ți găsi propriul loc într-un fel de „libertate interstițială”. Este însă vorba de o libertate în socialitate, o libertate care este rodul certitudinii de a aparține simultan mai multor realități sociale diferite².

Omul elenistic

Universul elenistic a fost dominat de două forme opuse de organizare socială care au avut, desigur, efectele lor asupra ritualurilor socialității. Aceste două forme consistau în viața de la curtea din monarhiile elenistice, cu funcționarii lor, și în transformarea ritualurilor civice precedente într-o riguroasă organizare colonială care s-a răspândit pe întregul teritoriu al fostului Imperiu Persan, de la Afganistan și India de nord la Egipt și în Africa de Nord.

Convivialitatea regală macedoneană, pe care se bazează apoi cea a monarhiilor elenistice, reflectă tradiții arhaice grecești și prin multe aspecte amintește de lumea homerică; deși a adoptat apoi numeroase obiceiuri grecești, cum ar fi cel de a banchetui culcați, ea a fost însă concepută la o scară mai largă. Monarhul și „tovarășii” săi constituiau o elită aristocratică ce mânca împreună, adesea cu mulți invitați; hrana era oferită din abundență, și macedonenii erau cunoscuți ca mari bătători. Unele practici tradiționale arată cum macedonenii au împrumutat și adaptat obiceiuri grecești. Printre aceste practici se număra, de pildă, regula conform căreia un om trebuia să fi vînat și să fi ucis un mistreț pentru a avea dreptul de a mânca întins și nu așezat (obicei ce reflectă deosebirea comună la greci între adulți și adolescenți), sau folosirea trîmbeței pentru a anunța sfîrșitul *deipnon*-ului și începutul banchetului³. Dispunerea sălii banchetului pentru acest tip de mari reuniuni nu este limpede; multe dintre marile edificii elenistice descoperite prezintă caractere ce sugerează dispunerea într-o singură sală a unor grupuri independente de paturi. Problema de a împăca tradiția greacă a egalității dintre convivi cu realitatea unei curți regale se

exprimă prin două motive anecdotice contrastante: unul subliniază tradiția „libertății cuvîntului” (*parrhesia*) pentru curteni în timpul simpozionului și, în consecință, acceptarea din partea bunului rege a egalității invitaților lui; altul descrie litigiile, încăierările dintre bețivi și chiar omorurile săvîrșite de monarh în furia lui regală, corupția generată de putere și imposibilitatea unei adevărate prietenii între persoane inegale.

Acesta este stilul de convivialitate caracteristic curții elenistice, fără îndoială cu adaosul unor elemente persane. Regele și demnarii săi, desemnați cu titlul de „prieteni”, constituiau un grup care adesea mânca împreună și care afișa public luxul și abundența regală; asemenea lux (*tryphe*) a devenit, după stilul persan, o virtute regală. Serbările religioase constituiau parade ostentative; ne-a rămas descrierea uneia dintre ele, organizată la Alexandria de către Ptolemeu Filadelful (*Athenaios*, 5, 196 și urm.).¹ Ea cuprindea o extraordinară procesiune și un banchet regal ținut într-un pavilion construit ad-hoc, descris ca putînd să cuprindă 130 de paturi dispuse circular. Edificiul era decorat cu picturi, tapiserii, opere de artă și arme ornamentale caracteristice sălilor de banchet; două sute de invitați erau adunați pe o sută de paturi de aur, alături de care erau așezate două sute de tăvi cu trepied, tot de aur. Pe un pat special erau așezate cupele pentru băut, de aur și încrustate cu pietre prețioase. Valoarea totală a mobilierului se ridica la zece mii de taleri de argint, circa trei sute de mii de kilograme. Din păcate, banchetul propriu-zis nu este prezentat, nici nu avem descrierea modului în care au fost distribuite marile cantități de vin și animalele sacrificiale etalate pe parcursul procesiunii; de altfel, în ciuda acestei componente, evenimentul era structurat în jurul ritualurilor tradiționale ale ospetelor comune grecești. Alți monarhi, poate, nu erau în stare să concureze cu bogăția Ptolemeilor, dar viața lor de curte era modelată după același stil simpotic, organizînd și ei asemenea etalări de opulență pe timpul serbărilor religioase.

Cît despre sfera privată, *Athenaios* o descrie în legătură cu banchetul de nuntă al unui bogat nobil macedonean (4, 128 și urm.). Este vorba tot de un banchet după stilul grec, dar îmbogățit cu forme de distracție și cadouri în vase de aur și de argint, cadouri atît de luxoase, încît „oaspeții căutau acum să cumpere case, pămînt și sclavi”. S-a susținut adesea că vasele de aur și de argint erau rare în perioada clasică și au devenit un lucru obișnuit doar în epoca elenistică; desigur, posibilitățile mai mari ale macedonenilor de a-și procura aur și argint trebuie să le fi indus obiceiuri diferite, mai ales după ce cuceririle lui Alexandru au deschis drumul către rezervele de aur și de argint ale Imperiului Persan; de asemenea, s-a emis ipoteza că declinul nivelului artistic al picturii de pe vasele grecești poate fi legat de aceste

1. Studniczka, 1914.

1. Ed.cit., p. 53 (n.t.).

2. Discuția despre libertatea individului în Grecia antică începe deja cu Constant, 1819.

3. Pentru banchetele macedonene vezi Tomlinson, 1970; Borza, 1983.

transformări. Chiar dacă este adevărat că în perioada clasică a Greciei metalele prețioase erau destinate aproape exclusiv uzului religios și că luxul se răspîndește pe scară largă mai târziu, amploarea transformării produse în perioada elenistică nu trebuie supraevaluată. În secolul I î.Hr., Iuba din Mauritania afirmă că „pe durata întregii perioade macedonene vasele folosite la masă erau din ceramică” (Athenaios, 6, 229 c) și că folosirea aurului și a argintului trebuia atribuită unei recente inovații romane¹.

Noile cetăți grecești din perioada elenistică erau așezăminte coloniale într-un mediu străin, indiferent și uneori ostil; instituțiile lor reflectau, prin urmare, dorința de a menține și de a întări identitatea culturală a grupului. În vreme ce omul epocii clasice și-a găsit cea mai adevărată expresie în acțiunea politică și deci a tins să subordoneze orice alt aspect al vieții sale sociale acestui aspect al *polis*-ului, pentru a fi cetățean în perioada elenistică trebuia să aparțină elitei culturale elenice; în jurul acestei noi concepții despre cetățenie s-au dezvoltat, evident, forme specifice de socialitate, iar banchetul civic ca experiență culturală a fost remodelat².

În acest proces, educația dobîndea o mare importanță. La sfîrșitul secolului al IV-lea, la Atena, intrarea în rîndul cetățenilor era organizată trecînd printr-o perioadă de inițiere, *efebia*, pe timpul căreia toți cetățenii bărbați între optsprezece și douăzeci de ani trebuiau să se înscrie la un curs de pregătire generală și militară sub controlul funcționarilor de stat; acești efebi alcătuiau clase de vîrstă care tindeau să se mențină de-a lungul ritualurilor meselor în comun. În cetățile elenistice, educația formală se făcea în gimnaziu, sub conducerea unui slujbaş de stat, gimnaziarhul; dreptul de acces la această educație era legat strîns de dreptul de cetățenie, astfel că multe dintre disputele privind revendicările dreptului deplin la cetățenie din partea comunităților ebraice rezidente în cetățile grecești sînt exprimate în discuțiile despre dreptul de acces la gimnaziu și despre problemele legate de datoria de a studia textele literare neevreiești și de obiceiul de a se antrena goi. Instituția gimnaziului se răspîndește, de-a lungul unui arc de timp semnificativ, pe arii largi; același regulament, alcătuit din 140 de norme de origine delfică, a fost găsit în gimnaziul din Ai Khanum, în Afganistan, în cel din insula Thera din Marea Egee, în Anatolia și în Egipt. Din acest motiv grupurile de efebi și de *neoi* se înmulțeau într-o nouă structură pe clase de vîrstă, nouă pentru acele țări în care se acorda multă importanță activităților sportive și cinegetice ale tinerilor.

1. Aceste scurte referiri nu reflectă pe deplin discuția începută de Vickers în 1985 asupra raportului dintre argint și ceramică.
2. Pentru această secțiune vezi în special partea a treia din Schmitt Pantel, 1983.

Și sistemul taxelor din perioada clasică a suferit transformări, atunci cînd cei bogați au fost încurajați, prin conferirea de funcții publice, să se întreacă în funcțiile civile și religioase cu acte de binefacere dedicate poporului. Cele mai răspîndite mărturii ale formelor de socialitate din această perioadă constau în decrete ce dictează regulile după care se desfășurau festivitățile religioase organizate pe cheltuiala unui bogat *euergetes* sau în texte ce omagiază un binefăcător pentru generozitatea sa. Asemenea acte de binefacere publică sînt adesea asemănătoare cu datoria de *sitesis* impusă atenianului bogat, întrucît sînt legate de un rol special deținut în cadrul funcțiilor publice sau al serbărilor religioase, dar s-au dezvoltat ulterior, cînd cei bogați au dorit să fie menționați în timpul donațiilor benefice și testamentare care prevedeau distribuirea periodică de hrană și ulei poporului sau un banchet funebru comemorativ¹. Multe dintre aceste activități se desfășurau pe lîngă gimnaziu, sanctuare sau alte spații publice. Fenomenul evergetismului nu implică o alunecare spre o formă de clientelism în care săracii depind de bogați, ci reprezintă mai degrabă expresia unei comunități de valori. Evergetismul este considerat într-un fel obligatoriu și (cel puțin din punct de vedere ideologic) oferit în mod liber ca mediere între bogați și cetățenii obișnuiți, despărțiți de o prăpastie economică din ce în ce mai adîncă. Spiritul public, care nu a găsit loc în politică, se exprimă în etalarea și ritualizarea unei cheltuieli în beneficiul comunității. Cei care beneficiau de donații puteau face parte dintr-un grup exclusiv de slujbași, consilieri sau preoți; puteau să facă parte și dintr-un subgrup de cetățeni, de exemplu membrii tribului binefăcătorului. Dar, de foarte multe ori, întreaga comunitate era invitată la o *demothoinia*, sau ca să primească daruri. Limitele acestei generozități variau; uneori, ea era destinată tuturor celor care luau parte la o sărbătoare religioasă, alteori, dimpotrivă, îi cuprindea pe toți cetățenii de sex masculin ai *polis*-ului. Sclavii nu sînt niciodată explicit incluși, iar femeile primesc doar cadouri și nu sînt niciodată invitate la banchete. În mod normal totuși, invitația este adresată „tuturor”, cetățeni de sex masculin, străini rezidenți și în trecere și uneori „romanilor” — considerați o categorie aparte —, adică italicilor. Aceste invitații exprimă perfect voința *polis*-ului de a aparține unei comunități culturale elenice mai vaste, deoarece invitația nu este adresată și non-grecilor, cu excepția categoriei privilegiate a „romanilor”;

1. Importanța evergetismului este tema pe care se axează eseuul lui Veyne, 1976, de unde vezi în special partea a doua. Despre evergetism și cultele funerare vezi Schmitt Pantel, 1982. Manifestarea extremă a acestei forme de convivialitate este cultul regal instituit de regele Antioh din Commagene la sfîrșitul secolului I î.Hr., care prevedea organizarea obligatorie pentru toți supușii săi a unei serii de banchete ce trebuiau să aibă loc pe virful muntelui în cinstea sa și a strămoșilor.

de fapt, chiar dacă cetățenii din alte cetăți grecești sînt primiți cu bunăvoință, țăranii din partea locului sînt excluși. În acest fel, cetățile noi din lumea greacă încercau să creeze, prin intermediul formelor culturale, un sentiment al apartenenței la comunitate care în perioadele precedente era spontan; să privim aceste practici doar din perspectiva continuității înseamnă să ignorăm elementele de noutate exprimate în universalizarea lor și în funcția lor schimbată.

Asociațiile bazate pe activitatea economică au existat dintotdeauna în *polis*-ul grecesc, dar, spre deosebire de lumea romană și de cetatea medievală, nu par să fi constituit un element semnificativ al structurii sociale; aceasta reflectă poate statutul social inferior al activităților comerciale și subordonarea sferei economice celei politice. Ocazional sînt menționate activitățile de cult ale unor grupuri, cum ar fi cel al meșteșugarilor în bronz sau al olarilor, dar va trebui să așteptăm perioada romană pentru ca asemenea asociații să apară în sfera publică. Anterior, importanța asociațiilor artizanale era în cea mai mare parte limitată la activitățile profesionale exterioare structurii civice; tocmai pentru că erau itineranți, medicii, cel puțin pînă în secolul al V-lea, păstrasera cultul lui Asclepios, centrele de pregătire profesională (în special pe insula Cos), o conștiință de sine ca grup profesional și jurămîntul lui Hippocrat. În perioada elenistică asistăm la apariția *technitai*-lor lui Dionysos, corporații de actori profesioniști ale căror activități sînt răspîndite în toate cetățile grecești. Acest fenomen, ca și existența grupurilor organizate de străini rezidenți, provenind din anumite zone ale Atenei și din alte cetăți, este expresia nu atît a structurii *polis*-ului, cît a nevoii de forme sociale care s-o transceadă. În mod analog, grupurile de origine militară, adesea cu un caracter specific național, erau o consecință firească a obiceiului de a angaja mercenari proveniți din Campania sau din alte regiuni, care adesea puteau să obțină cetățenia sau să se impună cetății¹.

Organizarea trasmiterii științei urma schema tradițională a organizării cultului, caracterizată de proprietatea în comun și de camaraderia creată de mesele luate împreună. Vechiul cadru al filosofiei din perioada socratică, așa cum l-a descris Platon, cu lecții publice și întâlniri private în casele aristocrației sau pe străzile Atenei, a cedat locul instituțiilor permanente mai consolidate, legate de gimnazii (Academia platonice), edificii publice (Stoa) ori sanctuare (Liceul aristotelic). Nucleul fiecăreia dintre aceste școli era format dintr-un grup de prieteni care foloseau un edificiu pentru întâlniri, lecții și cărți comune, chiar dacă proprietatea efectivă se afla în mîinile celui ce conducea școala. Ei ofereau sacrificii comune și mincau regulat împreună. Analog, instituția de învățămînt creată de Ptolemeu Filadelful la Alexandria, Museul, era constituită dintr-un grup de savanți pe care îi legau participarea la

celebrarea unui cult și viața comună în interiorul palatului și la masa regală. Aceea era perioada banchetelor înțelepților, unde se discutau probleme literare și filosofice, perioadă care a durat pînă în anul 145 î.Hr., cînd Ptolemeu al VIII-lea, exasperat, i-a alungat pe intelectuali de la curtea sa. Grădina lui Epicur oferă cel mai interesant exemplu al acestei vieți comunitare: discipolii trăiau împreună „o viață ascunsă” în casa maestrului, unde țineau un banchet lunar, în ziua de naștere a lui Epicur. Printre membrii grupului se numărau și femei măritate, și sclavi, atît bărbați, cît și femei. Era organizat ierarhic, asemenea unei secte mistice, pe trei niveluri: dascăli, asistenți și ucenici. Astfel, deși s-au refugiat din lumea *polis*-ului, discipolii lui Epicur nu puteau să se sustragă normelor sociale ale banchetului comun și ale cultului Maestrului ca erou¹.

Acestor norme li s-au sustras doar cinicii, a căror fugă din societate cuprindea și refuzul absolut al oricărei constrîngerii sociale. Însă concepția lor despre viața simplă nu a reușit să construiască o nouă structură în care să se integreze individul liber, întrucît era vorba de o răsturnare a formelor de socialitate de la care încercau să se sustragă. Cea mai interesantă lucrare filosofică a perioadei elenistice, *Republica*, scrisă de fondatorul școlii stoice, Zenon din Kiton, în faza lui cinică expune elementele unui stat ideal opus celui din *Republica* platonice, unde omul înțelept respinge legăturile din cadrul *polis*-ului, pentru că nu aparține unei comunități reale, ci unei *cosmopolis* ideale de înțelepți. Asemenea răspunsuri reflectă dificultățile întîmpinate în încercarea de a se elibera de legăturile socialității definitorii pentru omul grec în orice perioadă a istoriei.

Referințe bibliografice

- Ampolo, C., „Su alcuni mutamenti sociali nel Lazio tra l'VIII e il V secolo”, in *Dialoghi di Archeologia*, IV-V, 1970-1971, pp. 37-68.
- Bergquist, B., „Symptotic space: a functional aspect of Greek dining-rooms”, in O. Murray (coord.), *Sympotica. The Papers of a Symposium on the Symposium*, Oxford, 1989.
- Bielschowsky, A., *De Spartanorum syssitiis*, Breslau, 1869.
- Börker, C., „Festbankett und griechische Architektur”, in *Xenia*, IV, Konstanz, 1983.
- Borza, E.N., „The symposium at Alexander's court”, in *Ancient Macedonia III, Papers read at the Third International Symposium held in Thessaloniki*, Institute for Balkan Studies, Thessaloniki, septembrie 1977, pp. 45-55.
- Bowie, E.L., „Miles ludens? The problem of martial exhortation in early Greek elegy”, in Murray, *Sympotica* cit.

1. În ce privește asociațiile profesionale vezi Ziebarth, 1896; Poland, 1909.

1. Teoria și practica prieteniei epicureene sînt discutate în capitolele 1 și 7 din Rist, 1972.

- Bruit, L., „The meal at the Hyakinthia: ritual consumption and offering”, in *ibidem*.
- Burckhardt, J., *Griechische Kulturgeschichte*, Berlin, 1898-1902 (trad. it. *Storia della civiltà greca*, 2 vol., Sansoni, Firenze, 1955).
- Burkert, W., *Greek Religion, Archaic and Classical*, Oxford, 1985 (trad. it. *I Greci*, 2 vol., Jaca Book, Milano, 1984).
- Calame, C., „La fonction du chœur lyrique”, in *Les chœurs de jeunes filles en Grèce archaïque*, vol. I., Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1977, pp. 359-449.
- Calhoun, G.M., *Athenian Clubs in Politics and Litigation*, Austin, 1913.
- Constant, B., „De la liberté des anciens comparée à celle des modernes”, in *De la liberté chez les modernes: écrits politiques*, M. Gauchet, Paris, 1980 (trad. it. *Discorso sulla libertà degli antichi paragonata a quella dei moderni*, Libreria edit. Canova, Treviso, 1954).
- Cooper, F., Morris, S., „Dining in round buildings”, in Murray, *Symptotica*, cit.
- D'Agostino, B., „Grecs et «indigènes» sur la côte tyrrhénienne au VII siècle: la transmission des idéologies entre les élites sociales”, in *Annales ESC*, 32, 1977, pp. 3-20.
- Dentzer, J.-M., „Aux origines du banquet couché”, in *Revue Archéologique*, 1971, pp. 215-258.
- Idem*, *Le motif du banquet couché dans le Proche Orient et le monde grec du VII-ème au IV-ème siècle*, École Française de Rome, Roma, 1982.
- Detienne, M., Vernant, J.-P., *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, 1979 (trad. it. *La cucina del sacrificio in terra greca*, Boringhieri, Torino, 1982).
- Engels, F., *L'origine della famiglia, della proprietà privata e dello Stato*, trad. it. Benevento, 1885.
- Fehr, B., „Entertainers at the symposion: the akletoi in the Archaic period”, in Murray, *Symptotica*, cit.
- Finsler, G., „Das homerische Königtum”, in *Neue Jahrbücher*, 17, 1906, pp. 313-336; 393-412.
- Foucault, M., *Histoire de la sexualité*, 2, „L'usage des plaisirs”, Paris, 1984 (trad. it. *Storia della sessualità*, 2, „L'uso dei piaceri”, Feltrinelli, Milano, 1984).
- Fustel de Coulanges, N.-D., *La cité antique*, Paris, 1864 (trad. it. *La città antica*, Sansoni, Firenze, 1972).
- Gentili, B., *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Laterza, Roma, Bari, 1984.
- Gernet, L., „Frairies antiques”, in *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, pp. 21-61 (trad. it. *Antropologia della Grecia antica*, Mondadori, Milano, 1983, pp. 15-48).
- Idem*, „Sur le symbolisme politique: le Foyer commun”, in *ibidem*, pp. 382-402 (trad. it. in *ibidem*, pp. 319-336).
- Goldstein, M.S., *The Setting of the Ritual Meal in Greek Sanctuaries: 600-300 B.C.*, diss. Berkeley, 1978.
- Henry, A.S., „Entertainment in the Prytaneion”, in *Honours and Privileges in Athenian Decrees*, Hildesheim, 1983, pp. 262-290.
- Hoepfner, W., *Das Pompeion und seine Nachfolgerbauten*, Berlin, 1976.
- Humphreys, S.C., „Lycurgus of Butadae: an Athenian aristocrat”, in J.W. Eadie, J. Ober (coord.), *The Craft of the Ancient Historian. Essays in honor of Chester G. Starr*, pp. 199-252.

- Jeanmaire, H., *Couroi et Courètes*, Lille, 1939.
- Lissarrague, F., *Un flot d'images. Une esthétique du banquet grec*, Paris, 1987 (trad. it. *L'immaginario del simposio greco*, Laterza, Roma, Bari, 1989).
- Idem*, „Around the krater: an aspect of banquet imagery”, in Murray, *Symptotica*, cit.
- Malkin, I., *Religion and Colonization in Ancient Greece*, Leiden, 1987.
- Martin, J., *Symposion. Die Geschichte einer literarischen Form*, Paderborn, 1931.
- Miller, S.G., *The Prytaneion, its Function and Architectural Form*, Berkeley, 1978.
- Murray, O., „The symposion as social organisation”, in R. Hagg (coord.), *The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C.: Tradition and Innovation*, Stockholm, 1983, pp. 195-199.
- Idem*, „La legge soloniana sulla hybris”, in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 9, 1987, pp. 117-125.
- Idem* (coord.), *Symptotica. The Papers of a Symposium on the Symposium*, Oxford, 1989.
- Idem*, „The affair of the mysteries: democracy and the drinking group”, in *ibidem*.
- Nilsson, M.P., „Die Götter des Symposions”, in *Opuscula Selecta*, 1, Lund, 1951, pp. 428-442.
- Idem*, „Die Grundlagen des spartanischen Lebens, Altersklassen und Sysskenien”, in *Opuscula Selecta*, 2, Lund, 1952, pp. 826-849.
- Pellizer, E., „Outlines of a morphology of sympotic entertainment”, in Murray, *Symptotica*, cit.
- Poland, F., *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, Leipzig, 1909.
- Reitzenstein, R., *Epigramm und Skolion*, Giessen, 1893.
- Ribbeck, I., „KOLAX, eine ethologische Studie”, in *Ahb. Sächs. Gesellschaft d. Wiss.*, 9, 1, Leipzig, 1883.
- Rist, J.M., *Epicurus, an Introduction*, Cambridge, 1972 (trad. it. *Introduzione a Epicuro*, Mursia, Milano, 1978).
- Rösler, W., *Dichter und Gruppe. Eine Untersuchung zu den Bedingungen und zur historischen Funktion früher griechischer Lyrik am Beispiel Alkaios*, München, 1980.
- Sahlins, M., *Stone Age Economics*, London, 1972 (trad. it. *Economia dell'età della pietra*, Bompiani, Milano, 1980).
- Schmitt Pantel, P., „Les repas au Prytanée et à la Tholos dans l'Athènes classique. Sitesis, trophè, misthos: réflexions sur le mode de nourriture démocratique”, in *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 11, 1980, pp. 55-68.
- Idem*, „Evergétisme et mémoire du mort. A propos des fondations de banquets publics dans les cités grecques à l'époque hellénistique et romaine”, in G. Gnoli, J.-P. Vernant (coord.), *La mort, les morts dans les sociétés anciennes*, Cambridge-Paris, 1982, pp. 177-188.
- Idem*, *La Cité au banquet*, teză de licență din 1987.
- Schwenk, C.J., *Athens in the Age of Alexander. The Dated Laws and Decrees of the „Lykourgan Era” 339-322 B.C.*, Chicago, 1985.

- Studniczka, F., „Das Symposion Ptolemaios II nach der Beschreibung des Kallixeinos wieder hergestellt”, in *Abh. Sächs. Gesellschaft d. Wiss.*, 30, 2, Leipzig, 1914, pp. 118-173.
- Tecusan, M., „Logos sympotikos: patterns of the irrational in philosophical drinking. Plato outside the Symposium”, in Murray, *Sympotica*, cit.
- Tomlinson, R.A., „Ancient Macedonian symposia”, in *Ancient Macedonia*, Papers read of the First International Symposium held in Thessaloniki, Institute for Balkan Studies, Thessaloniki, august 1968, pp. 308-315.
- van Groningen, B.A., *Pindare au banquet, les fragments des scholies édités avec un commentaire critique et explicatif*, Leiden, 1960.
- Veblen, T., *The Theory of the Leisure Class*, New York, 1899 (trad. it. în *Opere*, ediție îngrijită de F. De Domenico, introducere de F. Ferrarotti, UTET, Torino, 1969).
- Vetta, M. (coord.), *Poesia e simposio nella Grecia antica, Guida storica e critica*, Laterza, Roma-Bari, 1983).
- Veyne, P., *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris, 1976 (trad. it. *Il pane e il circo*, Il Mulino, Bologna, 1984).
- Vickers, M., „Artful crafts: the influence of metalwork on Athenian painted pottery”, in *Journal of Hellenic Studies*, 105, 1985, pp. 108-128.
- von der Mühl, P., „Der griechische Symposion”, in Xenophon, *Das Gastmahl*, Berlin, 1957 (trad. it. în Vetta, *op.cit.*, pp. 3-28).
- Ziebarth, E., *Das griechische Vereinswesen*, Leipzig, 1986.

Omul și zeii

Mario Vegetti

Aristotel povestește că bătrînul înțelept Heraclit, adresîndu-se unor oaspeți veniți să-l viziteze și care rămăseseră în prag, privindu-l cum se încălzește lîngă soba din bucătărie, îi invită să intre fără să șovăie: „și aici, spuse, există zei” (*De partibus animalium*, 1, 5).

Anecdota aristotelică este semnificativă și utilă în înțelegerea atitudinii religioase a omului grec din mai multe motive. Ea pune în lumină, în primul rînd, caracterul difuz al experienței „sacrului”, apropierea sa de momentele și spațiul vieții cotidiene. Vatra, în jurul căreia familia se adună pentru a găti și pentru a consuma hrana, este consacrat unei zeițe, Hestia, care veghează la prosperitatea și continuitatea vieții familiale; fiecare nou-născut este purtat în jurul focului, pentru a consfinți și religios intrarea lui în spațiul domestic.

În vorba înțeleaptă a lui Heraclit, această răspîndire a sacrului se prelungește într-o relație de familiaritate cu zeii ce caracterizează din plin experiența religioasă greacă; aici zeul nu este îndepărtat și inaccesibil, comunicarea cu el caracterizează, se poate spune, fiecare moment semnificativ al existenței private și sociale; se întîmplă destul de des să-i întîlnim imaginile, să-l întîlnim în practicile culturale care-i sînt dedicate, în povestea familială și publică unde se conturează tramele dense ale unei simbolizări semnificative a existenței, încît întrebarea de ce credeau grecii în zeii lor apare ca rău pusă. Ar trebui mai curînd să ne întrebăm cum ar fi fost posibil ca ei să nu creadă în zei, avînd în vedere că necredința ar fi implicat negarea unei mari părți a experienței cotidiene de viață.

La sentimentul omniprezenței sacrului și al familiarității cu zeii se adaugă, în contextul aristotelic al anecdotei, un al treilea caracter, care se referă în special la atitudinea intelectuală a filosofilor față de sfera divinului. Acesta este din ce în ce mai mult identificat ca principiu și garant al ordinii, al regularității, al sensului lumii naturale (Aristotel a citat de fapt cuvintele lui Heraclit pentru a legitima studiul teoretic al naturii vii, un mediu cu siguranță mai puțin nobil decît acela al cerurilor și astrelor, mai îndepărtat de divinitate, dar guvernat și el de legi ale ordinii și valorii, deci și el „plin de zei”). Această atitudine

filosofică nu contrastează, cel puțin în fond, cu caracterele experienței religioase comune, dar cu siguranță le prelungește într-o nouă concepție ce transformă proximitatea și familiaritatea divinului în imanența sa față de ordinea lumii.

Despre toate aceste trăsături ale experienței religioase grecești se va vorbi analitic mai departe. Pentru a-i înțelege totuși aspectul fundamental și aparent contradictoriu, acela de a fi o experiență difuză și pătrunzând în toate straturile existenței, dar în același timp, ca să spunem așa, „ușoară”, fără a opresa psihologic și social, va trebui în primul rând să recurgem la câteva delimitări negative. Într-un cuvânt, va trebui să clarificăm ceea ce religia greacă *nu* este.

O religie fără dogme și fără biserică

În primul rând, aceasta nu se fundamentează pe nici o revelație „pozitivă” acordată oamenilor direct de către divinitate; nu are deci nici un fel de profet fondator, spre deosebire de marile religii monoteiste din bazinul Mediteranei, și nu posedă nici o carte sfântă care să enunțe adevărurile revelate și să constituie baza unui sistem teologic. Absența Cărții presupune absența corespunzătoare a unui grup de interpreți specializați; în Grecia nu a existat niciodată o castă sacerdotală permanentă și profesională (accesul la funcțiile sacerdotale fiind în principiu deschis oricărui cetățean și de obicei în mod provizoriu) și cu atât mai puțin o biserică unificată, înțeleasă ca aparat ierarhic și independent, autorizat să interpreteze adevărurile religioase și să administreze practicile cultului. Nu au existat niciodată nici dogme de credință, a căror respectare să fie impusă și supravegheată și a căror încălcare să facă loc figurilor ereziei și blasfemiei.

Acest sistem de absențe se prelungește într-o tăcere deosebită, dar poate semnificativă. În ansamblul credințelor și poveștilor despre divinitate, cele referitoare la creația lumii și a oamenilor nu au nici un rol central și de fapt nu există decât în unele curente marginale și sectare după cum vom vedea; în experiența comună a existat dintotdeauna, în lume, o conviețuire între stirpea zeilor și cea a oamenilor. Nu există, de asemenea (cu aceleași excepții deja semnalate), nici o idee de „păcat originar” de care oamenii ar trebui în vreun fel purificați și salvați; dacă nu se murdărește cu o vină și o contaminare specifică, omul grec este în mod normal „pur” și, ca atare, poate să acceadă liber la funcțiile sacre. Tot atât de marginală este, cel puțin la nivelul religiei publice, chestiunea supraviețuirii sufletului și a salvării sale după moarte, chiar dacă aceasta va tinde să apară, după cum se va vedea, în contextul cultelor misterice și inițiatice.

Acest ansamblu de considerații negative face dificilă o discuție pozitivă despre o „religie” greacă, cel puțin în sensul în care termenul

este folosit în contextul tradițiilor monoteiste. În greacă nu există un cuvânt al cărui câmp semantic să echivaleze propriu-zis cu termenul „religie”. Termenul cel mai apropiat, *eusebeia*, este definit de preotul Euthyphron, protagonistul dialogului platonice omonim, cu „grija (*therapeia*) cuvenită față de zei”¹. Această religiozitate constă deci în îndeplinirea riguroasă a ritualurilor culturale prin care se exprimă respectul oamenilor față de divinitate, prin care li se dau zeilor cuvenitele semne de venerație și deferență, constând în primul rând în ofrandele sacrificiale și votive. O valoare la fel de slabă are echivalentul grec al cuvântului „credință”. În limba comună, expresia „a crede în zei” (*nomizein tous theous*) nu înseamnă atât o convingere rațională referitoare la existența lor (cum se va întâmpla în limbajul filosofic matur de mai târziu), cât „respectul”, cinstirea în practicile de cult a divinității; *nomizein* va echivala deci în substanță cu *therapeuein*, a dedica divinității îngrijirile rituale necesare.

Nucleul raportului dintre oameni și zei, al „religiei” și „credinței” grecilor apare deci ca respectare a cultelor și a ritualurilor prescrise de tradiție. Aceasta nu trebuie totuși să ne facă să ne gândim la o ritualizare obsesivă ce afectează existența. Sarcasticul portret al superstiției (*deisidaimonia*) pe care filosoful Teofrast îl zugrăvește în *Caracterele sale* (16) la sfârșitul secolului al IV-lea î.Hr. este inspirat probabil de o atitudine răspîdită: superstițiosul este acela care trăiește chinuit de o continuă teroare față de puterea divină și care-și dedică în chip ridicol o mare parte din existență strădaniei de a obține grația prin intermediul riturilor, tentativei maniacale de a evita impietatea și de a se purifica de orice posibilă culpă. Dar este vorba tocmai de un „personaj” de comedie; satira lui Teofrast nu lasă nici un dubiu asupra faptului că obsesia ritualistică nu a fost nici răspîdită, nici apreciată în contextul religiozității grecești. Aceasta nu înseamnă că nu ar fi existat o profundă teamă față de divinitate și față de puterea ei de a pedepsi greșelile oamenilor lovindu-i în timpul vieții și pedepsindu-i chiar și pe urmașii lor. Această teamă este bine reprezentată în întreaga experiență culturală greacă din secolul al V-lea și chiar în cel următor. Epicur, un filosof aproape contemporan cu Teofrast, considera că una dintre sarcinile fundamentale ale filosofiei, dacă se dorește dobîndirea de către oameni a liniștii, ar trebui să consiste tocmai în a-i elibera de această frică de pedeapsa divină.

Ansamblul acestor atitudini, în toată complexitatea lui, poate fi ilustrat de o anecdotă naivă povestită de istoricul Herodot, care scrie în secolul al V-lea, dar se referă la domnia tiranului atenian Pisistrat (jumătatea secolului al VI-lea). Herodot povestește despre o stratagemă a lui Pisistrat pentru redobîndirea puterii pierdute în Atena: el îmbracă o față în veșmintele Atenei și îi dă armele acesteia, o așază într-un car,

1. În Platon, *Opere*, II, ed.cit., p. 275 (n.t.).

însoțită de crainici care îndemnau poporul să-l reprimească pe tiran, fiind adus astfel în cetate de această zeiță protectoare a *polis*-ului. Viclenia îi reușește, iar Herodot este surprins de naivitatea atenienilor, care totuși, la fel și chiar în mai mare măsură decât alți greci, „erau mai isteți la cuget și departe de a fi gata să creadă orice prostie, [...] deosebit de neamurile barbare” (Istorie, I, 60)¹.

Anecdota poate fi citită din două perspective diferite. Pe de o parte, familiaritatea grecilor cu zeii lor, obișnuința contactului cotidian cu imaginea lor explică cum de au putut atenienii „crede”, ca într-o evidență imediată ce nu mai putea fi pusă la îndoială, în apariția Atenei în fruntea cortegiului lui Pisistrate sau cel puțin cum au putut să-și lase în chip convingător unii altora impresia de a fi crezut în această apariție. Dar acesta este un alt aspect, care subliniază caracterul „lejer” al credinței și deci nu dezmințe, ci confirmă incredulitatea obișnuită atribuită de către Herodot grecilor. Aceeași familiaritate care induce „credința” le permite totodată lui Pisistrate și acoliților săi să pună la cale înșelătoria, falsificând aparențele zeiței, fără prea mare teamă că ar comite un sacrilegiu și că s-ar expune astfel mâniei divine. Divinitatea este prea aproape de oameni, prea disponibilă pentru contactul cu ei, pentru a nu fi uneori transformată în instrument de joc, de înșelătorie, de viclenii iscusite. Credulitatea și incredulitatea, teama de divinitate și dezinvoltura față de ea sînt deci strîns împletite în atitudinea religioasă a grecilor; orice accentuare excesivă a unuia dintre cele două aspecte ar duce la răstălmăcirea lui radicală.

Această trăsătură specifică poate fi explicată numai întorcîndu-ne la geneza și la articularea figurilor sacrului și divinului în tradiția culturală greacă, care, datorită anumitor aspecte, nu are corespondent în alte universuri religioase.

Sacrul

Hieros, „sacru”, este un cuvînt grecesc provenit poate dintr-o rădăcină indo-europeană ce are înțelesul de „puternic”. Experiența greacă a sacrului în general (asemănătoare, în această privință, cu multe alte culturi) s-a născut probabil o dată cu sentimentul prezenței unor puteri supranaturale în locuri tainice (păduri, izvoare, peșteri, munți), în fenomenele naturale misterioase și înfricoșătoare (tunetul, furtuna), în momentele cruciale ale vieții (nașterea, moartea). Această experiență primară s-a articulat apoi în două direcții diferite, chiar dacă nu opuse. Pe de o parte, sacrul s-a teritorializat, legîndu-se de locurile „puternice”, marcate de granițe precise, ale manifestării supranaturalului; aceste

locuri, închinare de acum înainte cultului puterilor divine care le locuiesc, se transformă treptat în sanctuare (*temenoi*) ce pot să adăpostească temple consacrate divinităților propriu-zise sau chiar să delimiteze alte spații de devoțiune (de exemplu, nimfele apelor sau mormintele „eroilor”, adesea morminte de origine miceniană, devenite talismane care garantează prosperitatea familiilor și a comunității, ca legendarul „mormînt al lui Oedip” aflat în suburbia ateniană a Colonei). Delimitarea spațiilor sacre comportă o serie de interdicții și de tabuuri menite să apere de profanare și de abuz tot ceea ce se află în respectivele spații, în primul rînd receptaculul eventualei imagini divine, dar și jertfele de înduplecare închinare divinității și slujitorilor acesteia. Prin extindere, „sacrul” va fi deci considerat tot ceea ce e cuprins în incinta locului de cult sau e dedicat acestuia, ca victimele sacrificiale, formele tradiționale ale ritului, oficianții lui. În Grecia, teritorializarea sacrului nu ia niciodată forma tabuului cunoscută în alte părți: interdicțiile nu exclud niciodată relația cu oamenii, frecventarea, chiar regulată; dimpotrivă, o presupun organic, fiindcă nu există sacralitate în absența cultului colectiv. Așadar, respectul constitutiv al sacrului nu se transformă niciodată în teroarea fără cuvinte și fără imagine ce-l însoțește în alte culturi.

Pe de altă parte, „sacru” – de această dată în sensul larg, nu intensiv, ci extensiv al termenului – este pentru greci tot ceea ce emană de la puterile supranaturale și în mod specific din voințele divine. Sacre sînt deci și ordinea naturală, succesiunea anotimpurilor, a recoltelor, a zilei și nopții; la fel sînt și ordinea imuabilă a vieții sociale, succesiunea regulată a generațiilor asigurată prin căsătorii, nașteri, ritualuri de înmormîntare și de cinstire a morților, permanența comunităților politice și a sistemului puterilor.

În ambele accepții, experiența sacrului este deci în primul rînd aceea a unei puteri sau a unui ansamblu de puteri care intervin în procesele naturii și ale vieții și a căror intervenție poate fi, în mod inscrutabil, atît binevoitoare, principiu de ordine și de armonie naturală și socială, cît și perturbatoare, violentă, distructivă, în furtună ca și în boală și în moarte (limba greacă va continua să denumească „sacră” cea mai de neînțeles și tulburătoare dintre boli, *epilepsia*). Prin urmare, atitudinea față de sfera forțelor supranaturale va urmări cîștigarea bunăvoinței divine și exorcizarea violenței negative; ea va fi deci concepută, după cuvintele preotului Euthyphron al lui Platon, ca „grija pe care o au sclavii față de stăpîni” (*Euthyphron*, 13 d). Ritul de cîștigare a bunăvoinței – un act individual și colectiv care poate și trebuie să fie eficace dacă este efectuat corect, după procedura stabilită de tradiție, care se supune cu bucurie voinței căreia i se adresează – constă în primul rînd în jertfele de înduplecare, însoțite de invocare și rugăciune. Pentru greci, acestea includ dăruirea de bogății, libațiile, mărețele edificii de cult, dar în centrul lor stau darurile alimentare și

1. Ed.cit., vol. I, p. 39 (n.t.).

jertfa animală. În funcție de divinitate și de contextul social, sacrificiul, după cum vom vedea, poate să ia forme diverse; în orice caz, el exprimă renunțarea din partea grupului uman la o parte din resursele sale alimentare mai prețioase, pentru a le da puterilor divine, care prin această „îngrijire” ar trebui să fie îmbunate și convinse să arate bunăvoință față de oameni.

Pentru ca ritualurile să fie eficiente – repetăm –, este decisiv ca ele să fie îndeplinite în moduri și la momente stabilite de tradiție; la origine, calendarul grec este deci, în primul rînd, ansamblul datelor rituale, iar numele lunilor vor rămîne întotdeauna legate de ceremoniile de cult care trebuie să se desfășoare în acea perioadă a anului. Ceremonialul ritual, prin care se celebrează și se asigură bunele relații dintre oameni și puterile divine, este totodată, în mod firesc, un moment privilegiat de conviețuire a oamenilor, de autocelebrare a comunității lor; de el se leagă deci întotdeauna evenimentele mai semnificative ale societății grecești, de la banchetul în comun la jocurile sportive, de la dansuri la procesiuni și spectacole de teatru.

Dacă ritul – și în primul rînd cel sacrificial – garantează bunul mers al relației dintre oameni și divinitate, această relație poate să fie, dimpotrivă, alterată și perturbată.

Se poate întîmpla ca oamenii să încalce teritoriul sacru, să-i violeze privilegiile și să încalce normele divine ce reglementează ordinea socială. Acest lucru se întîmplă, de exemplu, în *Iliada*, cînd grecii o tîrăsc în sclavie pe fiica unui preot al lui Apollo, Chriseidis, consacrată de la naștere zeului și socotită o parte din proprietatea sa; cînd Oedip comite gestul său paricid, murdărindu-se cu sîngele lui Laios; cînd, în vremurile vechi, familia Alcmeonizilor îi trimite la moarte pe Kylon și pe discipolii săi care se refugiaseră ca rugători în templul Atenei (Herodot, 5, 71). În toate aceste cazuri s-a produs o „contaminare” (*miasma*), și contaminare este ori de cîte ori se încalcă jurămintele făcute în numele zeilor, cînd se varsă sînge omenesc, cînd nu se respectă regulile ritualului. Contaminarea este o vină care merge dincolo de ordinea juridică și morală; ea atrage asupra vinovatului răzbunarea divină și se răspîndește atît în spațiu, cuprinzînd comunitatea care-l găzduiește (armata grecilor și cetatea Tebei ispășesc, prin „pestilența” trimisă de zei, vinovăția lui Agamemnon și a lui Oedip), cît și în timp, atingîndu-i implacabil pe urmașii celui contaminat, ca în cazul familiilor tragice ale Labdacizilor și Atrizilor. Ideea de *miasma* are probabil origini materiale, semnificînd murdărie, necurătenie, macularea celui care trăiește sub sau în afara regulilor impuse de comunitatea lui socială; în sens propriu, ea apare pe mîinile murdare de sîngele omuciderii, în plăgile care-l acceptă pe cel ce poate fi imaginat ca lovit de o pedeapsă divină. Murdăria materială de la început tinde să se transforme în murdărie morală, devenind o metaforă a „culpei” și a „blestemului” divin. Cel care este lovit de ea nu se poate apropia de sacru în practicile

rituale și trebuie să fie alungat din comunitate, care altfel riscă să fie contaminată. Un ecou al acestei situații există în ritualul extrem de vechi al *pharmakos*-ului, care prezintă neîndoielnice ramificații orientale: în fiecare an, comunitatea alege unul dintre membrii săi marginali, atins de un handicap fizic sau psihic, și îl alungă din cetate, ducîndu-l cu alai la porțile cetății, cu scopul ca o dată cu el să fie alungate toate contaminările care pot exista în grupul social (putem vedea un ecou literar al ritualului în expulzarea lui Oedip, regele paricid și incestuos, din cetatea Tebei, cu care se încheie *Oedip rege* al lui Sofocle).

Așa cum la origine ideea de contaminare este materială, la fel de materială rămîne în forma rituală procedura de purificare (*katharsis*). Este vorba de o abluțiune efectuată cu apă (mai rar de o fumigație); aceasta vizează aducerea individului murdar, impur, la starea de curățenie, deci de puritate, cerută de statutul său de cetățean. Abluțiunea purificatoare se va efectua în toate cazurile în care omul se întîlnește, chiar și fără vină, cu fenomene potențial contaminante, cum ar fi nașterea, moartea, sexul, boala. În cartea a noua a *Legilor*, Platon recomandă acest ritual și în cazurile de omucidere involuntară sau legitimă; este necesară purificarea după un raport sexual înainte de a te apropia de obiectele de cult; în mod similar, va fi purificată casa în care s-a născut sau a murit cineva. În cazurile mai grave de *miasma*, ritualul va fi îndeplinit după indicațiile conținute în răspunsul cerut de la preoții lui Apollo, zeul purificator prin excelență (*kathartes*).

În conștiința morală și religioasă a sectelor, prelungită apoi în gîndirea filosofică, despre care vom vorbi ulterior, ideea purificării se dezvoltă în paralel cu concepția vinovăției contaminantă, inerentă condiției umane; întreaga viață va fi atunci înțeleasă ca un exercițiu de purificare de corporalitate și de viciile legate de aceasta, cu scopul de a pregăti dezlegarea salvatoare a elementelor spirituale, a sufletului de legăturile sale terestre. Dar dezvoltarea extremă a concepției despre *miasma* și *katharsis* va afecta întotdeauna minoritățile religioase și intelectuale marginale, chiar dacă influente, față de viața religioasă din societatea greacă.

Zei, poezii și cetatea

Elementele prezentate pînă aici nu sînt specifice culturii grecești, întrucît se regăsesc în forme destul de asemănătoare în experiența religioasă a altor popoare de cultură tradițională și nu pot constitui deci profilul și cadrul unitar al unui univers religios propriu-zis. Această specificitate și această unificare a religiosului sînt mai degrabă produsul a doi factori culturali specifici grecești: poezia epică în primul rînd (în care *Iliada* lui Homer și *Teogonia* lui Hesiod joacă un rol

decisiv) și, în al doilea rînd, arta figurativă, care din acest punct de vedere constituie complementul iconografic al poeziei.

Epopeea ia naștere, fără îndoială, din poveștile mitice tradiționale despre divinități și despre puterile supranaturale care locuiesc în lume și care o stăpînesc. Anonime, omniprezente, repetate și învățate din generație în generație, aceste povești – un fel de vast catalog al imaginarului religios – formează ansamblul științei sociale asupra zeilor, credibilă și convingătoare în mod imediat, care nu suscită întrebări tocmai datorită caracterului anonim, răspîndirii în timp și spațiu și vechimii imemorabile a originilor sale. Dar, din cauza acelorași caracteristici, politeismul care emană din masa amestecată a poveștilor mitologice este haotic, confuz, lipsit de o formă comprehensibilă și controlabilă „cu ochiul liber”. Apariția poeziei epice – *Iliada* în primul rînd, chiar dacă nu lipsesc probabil unele precedente miceniene – constituie înainte de toate o operație de selecție și de ordonare a materialului; este conferirea unei forme organice și vizibile sferei divinului, care de acum va păstra pentru totdeauna această formă. Aici deci – în politeismul antropomorfic și ordonat după raporturi funcționale de putere precise din *Iliada* – se află semnul unei revoluții intelectuale extraordinare, care modelează religia greacă în ceea ce va rămîne forma ei istorică. Poezia epică menține totuși și chiar întărește cu eficiența mării literaturi caracteristicile fundamentale ale povestirilor mitologice. Ea rămîne o poveste care narează fapte ale zeilor, numind locurile unde s-au petrecut ele, caracterizîndu-i pe protagoniști ca pe niște indivizi înzestrați cu un nume, o personalitate și trăsături specifice; personaje narative deci, nu abstracții conceptuale și metafizice și nici figuri totemice. Cînd Hesiod va încerca ulterior să pună ordine în universul religios homeric, compunînd, cu *Teogonia*, ceea ce a fost primul și în fond singurul „manual” religios grec, nu va putea decît să pornească de la această experiență de bază; raporturile dintre personajele-zei nu vor fi deci reglementate după trama conceptelor și constrîngerilor teologice, ci după ordinea genealogică a generațiilor și după alternările la putere, ordine caracteristică legăturilor dintre individualități singulare, care trăiesc și acționează.

Gestul fondator al epicii, privirea sa configurînd universul divinității în forma povestirii antropomorfe, va fi pus în legătură cu cultura aristocrației grecești ocupată cu expediția de colonizare a Asiei Mici. În epopee, această aristocrație se autocelerează, își glorifică propriile origini și propriii eroi și, totodată, dă formă prin proiecție propriilor divinități; zeii săi nu derivă atît din cultul sau din învățăturile preoților, cum scrie Snell, cît „au fost creați prin cînt, o dată cu eroii”.

Dimensiunea proiectivă a formării universului divin în poezia epică, în același timp cu formarea eroilor aristocratici, definește în mod durabil caracterele sale figurative. Zeii apar reprezentați ca eroi aduși la limita maximă a excelenței (*arete*) prin frumusețe, inteligență, putere,

prin caracterul constant și permanența unor astfel de calități, prin nemurire; aceasta presupune totodată, în mod firesc, o transcendere a condiției umane, un prag de nedepășit care-i desparte pe zei de eroi mai mult decît sînt aceștia din urmă despărțiți prin calitățile lor excepționale de restul oamenilor.

Acest prag este impus de caracterul proiectiv care domină imaginarul poetic ce produce divinitățile homerice; pragul tinde totuși să fie mereu depășit, în virtutea aceleiași atitudini intelectuale care l-a determinat. Actul ce configurează universul divin rămîne „artistic”, deci într-o anumită măsură „artificial”, originea lui estetizantă și liniștitoare stabilește un raport de oglindire reciprocă între firea muritoare a eroului aristocratic și aceea nemuritoare a zeilor săi. Pragul este depășit în primul rînd în genealogie, care le garantează eroilor o descendență și o rudenie divină datorită unirii repetate a zeilor și zeitelor cu muritorii, ceea ce dă naștere familiilor aristocratice grecești. Sînt apoi raporturile constante dintre zei și oameni, pe care primii îi frecventează asiduă, fiind legați de ei prin relații de rudenie, de dragoste sau, dimpotrivă, de aversiune, dacă nu de aceeași necesitate de a reclama mereu omagiile care li se datorează în calitate de stăpîni cu putere extraordinară. Rezultă de aici acea împletire și acel amestec continuu între lumea zeilor și cea umană care sînt o caracteristică frapantă a *Iliadei* și, după ea, a imaginarului religios al grecilor. De aici și obișnuința raportului cu zeii, familiaritatea cu prezența lor, atribuirea unor trăsături specifice umane zeilor: ei pot să-i rănească pe eroi și să fie răniți de aceștia pe cîmpul de luptă, cunosc dragostea, gelozia, invidia și orice altă pasiune caracteristică oamenilor. Toate acestea fac ca zeii, deși temuți pentru puterea lor deosebită, să poată fi priviți și cu ironia și uneori cu sarcasmul convenit slăbiciunilor omenesci; astfel, *Iliada*, poemul fondator al universului religios, a putut fi definită în același timp, în mod paradoxal dar nu lipsit de temei, drept „cel mai nereligios dintre toate poemele” (P. Mazon).

De acest lucru era perfect conștient Platon, care deplîngea în cartea a treia a *Republicii* faptul că zeii din *Iliada* au fost reprezentați rîzînd, plîngînd sau ca victime ale dorinței erotice: „Trebuie conștient cu povestirea unor astfel de mituri, ca nu cumva să le dea tinerilor o strașnică pornire spre rău” (3, 391 și urm.)¹. Educatorul Platon propune deci să se amendeze paginile religioase ale epopeii sau, chiar mai rău, propune ca Homer și discipolii săi să fie alungați din noul *polis*, cu toate poemele lor periculoase (*Republica*, cartea a X-a). Dar programul lui Platon nu va avea succes și experiența religioasă a grecilor va continua să fie modelată de textele poeziei epice care le-au întemeiat cultura.

Politeismul antropomorfic, în care divinitatea este văzută în primul rînd ca personaj concret al unei povești și apoi devine vizibilă prin

1. În Platon, *Opere*, ed.cit., vol. V, p. 164 (n.t.).

intermediul figurației care o ilustrează, comportă o serie de consecințe importante. Pe de o parte, aceasta exclude omnipotența și, într-un anumit sens, omnisciența, atât ale fiecărui zeu în parte, cât și ale zeului suprem, Zeus. Acolo unde este atotputernicie nu există, evident, poveste, fiindcă povestea presupune o multitudine de actanți, a căror putere și ale căror intenții se limitează și se condiționează reciproc, producând intriga narativă: Zeus nu putea hotărî pe loc și singur deznodământul războiului troian fără să aibă de întâmpinat opoziții, fără să ajungă la compromisuri, să ticluiască planuri complexe, deși era cel mai puternic dintre zei.

Pe de altă parte, ceea ce-i desparte pe zei de oameni este, desigur, înainte de toate, puterea lor: ei sînt, de departe, „cei mai puternici”. Puterea lor decurge fie din experiența primordială a existenței puterilor supranaturale în lucrarea lumii, fie din actul poetic de înfățișare a divinității prin intermediul unei proiecții la limita calităților eroice. Zeii sînt deosebiți prin domeniul specific asupra căruia își exercită puterea, chiar dacă, nefiind vorba despre abstracții conceptuale, ci de personaje concrete, ei sînt de regulă figuri multifuncționale, a căror putere se extinde adesea la o multitudine de sectoare, ce se împletesc și se suprapun. În ansamblu, în acest imaginar religios, așa cum a scris Dumézil, „conceptele, imaginile și acțiunile se articulează și formează, prin legăturile lor, un fel de rețea în care, în principiu, orice materie a experienței poate fi luată și distribuită”.

Multitudinea de funcții se exprimă în multitudinea de apelative specifice de care este însoțit numele fiecărei divinități, atunci cînd aceasta este invocată în legătură cu diferitele domenii unde se exercită puterea și tutela ei. Există astfel un Zeus al jurămintelor, un Zeus al granițelor, un Zeus protector al rugătorilor și al oaspeților, un Zeus al ploii și al fulgerului. Dar dincolo de această pluralitate de funcții, figura zeului își menține focalizarea și individualitatea proprii, care nu rezultă din situarea într-un sistem teologic, ci din trama narativă care-l identifică drept personaj (există totuși excepții, cînd numele unuia dintre zeii Olimpului homeric se suprapune peste unele figuri culturale preexistente dificil de identificat; este cazul Artemidei, zeița fecioară a vîntorii în universul poetic, dar legată de pildă, la Efes, de un cult al mamei de origine orientală).

Această focalizare poate fi ilustrată pe scurt de cele douăsprezece mari divinități ale Olimpului. Zeus este principiul suveranității legale, ce reunește în el puterea și dreptatea și acționează ca garant universal al ordinii în lume și în societate mulțumită atotputerniciei lui. Acesta este, de altfel, temeiul puterii lui Zeus, care nu e primordială, ci este cucerită datorită unei serii de acte eroice. După genealogia lui Hesiod (secolele VIII-VII î.Hr.), Zeus ar fi pus capăt unei dinastii divine de origine nocturnă și haotică, avîndu-l ca ultim descendent pe tatăl său, Cronos, care-și devora copii. Scăpat de furia paternă grație vicleniei

mamei sale, Rhea, Zeus l-ar fi detronat pe Cronos, devenind regele zeilor; noua dinastie cerească și olimpică își va afirma definitiv puterea datorită războiului victorios purtat de Zeus împotriva divinităților htonice și primitive, numite titani, legate de lumea haotică a lui Cronos. O dată cu domnia lui Zeus, se obține deci în cele din urmă o delimitare clară între cer și pămînt, lumină și întuneric și se garantează armonioasa succesiune a generațiilor. Soția lui, Hera, în calitate de protectoare a căsătoriei, a unirii capabile să dea naștere unei descendențe legitime în sînul familiei, este legată chiar de societatea umană și de civilizație, pe care o împiedică să recadă în sălbăcie lipsită de legi a stării de natură.

Fratele lui Zeus, Poseidon, este o divinitate străveche și puternică, a cărei origine miceniană este limpede. În universul homeric, el este într-un anumit fel marginalizat; dacă lui Zeus îi revine stăpînirea cerului și a pămîntului, lui Poseidon îi revine puterea asupra abisurilor oceanului și ale subsolului, care-l fac stăpînul furtunilor și al cutremurelor. Zeu de temut, el va rămîne mereu, în calitatea lui de protector al marinarilor, foarte apropiat de această dimensiune fundamentală a experienței grecești. Dintre fiicele lui Zeus, preferata este Atena, fecioara pe care el a născut-o singur, fără intervenția elementului feminin, și care reprezintă deci în lumea sexului din care face parte principiul patriarhal, valoarea masculină, în măsura în care aceasta poate fi împărtășită cu femeia. În acest sens, Atena este depozitara inteligenței practice care protejează atât munca artizanilor, cât și pe cea tipic feminină, a țesutului. Reprezentată de obicei în armură hoplitică, Atena este în plus *promachos*, călăuză și ocrotitoare a războinicilor. În această dublă calitate, ea este înălțată la rolul de zeiță protectoare a *polis*-ului atenian, legată mai ales de soarta cetății, și constituie obiectul unei venerații speciale (există, de altfel, multe divinități protectoare feminine, ca Hera la Samos și Artemis la Efes; aceasta se poate explica prin calitatea lor de doici, garante ale fecundității și prosperității populației, la care se poate adăuga cea de protectoare în lupte).

Dintre ceilalți copii ai lui Zeus, un rol extraordinar va avea Apollo. Important zeu solar, la origine și războinic, Apollo va dobîndi din ce în ce mai mult trăsăturile unui zeu al luminii purificator și vindecător. Înzestrat cu darul principal al înțelepciunii, Apollo cunoaște viitorul și din acest motiv este stăpînul marilor sanctuare oraculare, ca acela de la Delfi; legat de muzică și de poezie, deci de dimensiunea culturală esențială a civilizației grecești, asigurînd armonia, frumusețea, ordinea estetic definită a lumii, Apollo va rămîne divinitatea „filosofică” prin excelență. Pentru toate aceste motive, în epoca veche prestigiul său îl va umbri uneori chiar și pe cel al lui Zeus.

O altă mare zeităate antică greacă formează cu Apollo o pereche bipolară: Dionysos, căruia grecii îi atribuie însă origini orientale. Zeu al vinului, Dionysos este legat de experiența beției, a delirului, a

nebuniei; el domină zona obscură, care precedă ordinea existenței civilizate, în care se stabilesc legături imediate între oameni, animale și natură. Cultul lui, care preferă muntele și pădurea și atrage femeile și barbarii, este adesea perceput ca subversiv față de ordinea constituită a *polis*-ului; marginal în poezia epică, unde predomină imaginea eroică a divinității, Dionysos devine, dimpotrivă, divinitatea protectoare a poeziei tragice. Este adesea văzut în opoziție cu ordinea și armonia proprii lui Apollo, ca figură a Celuilalt – celălalt aspect al sacrului, nu stabil și regulat, ci tulburător și greu de sesizat. Totuși, experiența religioasă greacă se străduiește să integreze fără conflicte aceste două aspecte. În același sanctuar de la Delfi, Dionysos a fost venerat alături de Apollo, ca frate al lui; în religia cetății a existat tendința de a-i lăsa lui Dionysos un loc propriu și un rol specific în cadrul sărbătorilor, în momentele de carnaval, când vinul este stăpîn, și mai ales în festivalurile teatrale, destinate să facă comprehensibile și acceptabile în ordinea socială alteritatea dionisiacă și dimensiunile experienței pe care acesta le reprezintă.

Trei divinități feminine și trei divinități masculine completează panteonul grec. Artemis, sora geamănă a lui Apollo, este o zeiță virgină legată de spațiile din afara cetății, ca pădurea, unde îi place să vindeze cu arcul și săgețile, spre deosebire de Atena, instalată, cu armura ei hoplitică, în centrul cetății. Artemis este legată de cultul feminin, patronează riturile tinerelei femei în trecerea lor de la condiția de fecioare la aceea de femei măritate, protejînd în plus nașterile.

Foarte diferită este natura Afroditiei, zeița sexualității și a nașterii, înrudită probabil cu marile zeițe orientale ale fecundității. Legată de experiența dorinței erotice (este mama lui Eros), Afrodita rămîne străină de zona familială și conjugală; asociată dimensiunii incontrolabile și primordiale a sexualității, ea se definește deci, sub anumite aspecte, în opoziție polară cu fecunditatea reglementată de matrimoniu, reprezentată de Hera.

Legată de fertilitatea pămîntului și de ciclurile naturii, Demetra poate fi din acest punct de vedere alăturată din acest punct de vedere lui Dionysos; domeniul ei este însă asociat nu vinului, ci culturii cerealelor și se află deci chiar la originile civilizației agricole. Prin mitul Persefonei, fiica Demetrei, răpită de Hades și dusă în adîncul pămîntului, unde se află regatul morții și al tenebrelor, și redată apoi, la intervenția mamei sale, în fiecare primăvară luminii soarelui, se celebrează succesiunea anotimpurilor și a lunilor, de la semănat la recoltat, dar și, mai general, ciclul nașterilor și al morților. Aceste aspecte fac din Demetra o divinitate legată mai ales de cultele feminine. Alternanța dintre Demetra și Persefona le asigură în plus, după cum vom vedea, un rol central în Misterele Eleusine.

Cît despre trinitatea masculină, aceasta include o divinitate cu caracteristici foarte speciale, Hermes, care întruhidează figura mesagerului

și a călătorului; zeu mobil, legat de drum și de spațiile deschise, Hermes semnifică în plus trecerea din lumea celor vii în lumea celor morți, deoarece are misiunea de a conduce în lumea de dincolo sufletele defuncților. Capacitatea de a stabili schimburi și contacte, mobilitatea de călător fac din el un zeu întemeietor atît al comerțului, cît și al culturii, ca artă a comunicării și înțelegerii între oameni.

La polul opus se află Hefaistos, divinitate a meșteșugurilor legată de spațiile închise ale atelierului și ale focului fierarului, expresie a puterii de transformare și de creație a tehnicii. În cultul meșteșugarilor, Hefaistos este legat adesea de Atena. Soția lui este totuși Afrodita – o căsătorie care asociază fecunditatea sexuală a naturii cu productivitatea artificială a tehnicii. Dar Afrodita nu recunoaște legătura căsătoriei, preferînd, în locul harnicului Hefaistos, forța primordială, războinică și distrugătoare a lui Ares; zeu al războiului, temut zeu al cîmpului de luptă, Ares este legat în special de valoarea eroică a luptelor homerice, prin dimensiunea sa de furie și de impuls ucigaș incontrolabil.

Panteonul grecesc cuprinde, firește, și alte divinități în afară de cei doisprezece mari zei. Fiecare dintre aceste divinități mai mici este destul de veche, ca deja citatul Hades, zeul infernului și al morții, Hestia, Eros și Persefona. Altele se vor adăuga în epoca clasică, ca urmare a unui proces tipic de conceptualizare moralizatoare, pe fond juridic și politic, a universului religios specific epocii arhaice. Pe măsură ce acesta apare ca inadecvat, în personalizarea lui narativă și iconică, pentru a exprima complexitatea crescîndă a experienței sociale, i se adaugă figuri noi, derivate nu din conformația poetică originară a lumii poveștilor mitologice, ci direct din abstracția, din sublimarea valorilor și problemelor noii realități colective. Apar astfel divinități ca Dike, Justiția, imaginată ca fiică a lui Zeus pentru a reprezenta directă implicare în garantarea valorilor etico-politice ale coexistenței sociale – sau Eirene, Pacea, o divinitate care exprimă nevoia de armonie în interiorul și în afara *polis*-ului – sau, mai tîrziu, Tyche, Fortuna, al cărei cult va deveni destul de important în epoca elenistică confruntată cu experiența răspîndită a insecurității personale și colective.

Tot în epoca elenistică, contactele cu culturile religioase străine, în special cu cea egipteană, au determinat intrarea în panteonul grecesc a unor zeități străine, asimilate totuși, pe cale sincretică, celor în mod tradițional familiare; astfel, Amon va fi unificat cu Zeus, venerat uneori cu acest dublu nume, Isis cu Demetra, iar Osiris cu Dionysos.

Înainte de toate acestea însă vechile divinități ale Olimpului homeric cunoscuseră o altă transformare hotărîtoare; ele fuseseră integrate în orizontul *polis*-ului, devenind în sens propriu reprezentante ale unei religii civice și politizate. Apariția în Grecia clasică a unui organism social și politic atotcuprinzător, capabil să restructureze experiența colectivă și modurile de viață publică și privată – *polis*-ul – nu putea să nu modifice forma raportului dintre oameni și zei și rolul acestora

din urmă raportat la existența umană. Divinitățile olimpiene, integrate în spațiile sociale ale vieții publice, sînt chemate să-și aducă, la fel ca orice cetățean activ, contribuția la viața cetății oamenilor. Această contribuție, care va fi răsplătită apoi prin practici culturale devenite normă, legiferate și finanțate de comunitatea politică, va consta înainte de toate în asigurarea protecției și prosperității *polis*-ului, sarcină ce-i revine în primul rînd divinității protectoare, și apoi în sfaturi, asistență și garantarea activităților. Nu există război sau întemeiere a unei colonii, promulgare de legi sau tratate, încheiere de căsătorie sau contract care să nu fie puse sub protecția unei divinități, a cărei asistență este invocată prin actele potrivite de cult și convenitele practici sacrificiale; nu există, mai ales, nici un element de conviețuire între cetățeni, de la serbare pînă la adunare publică, care să nu fie consacrat divinității de la care se așteaptă bunăvoință și garanție.

Conviețuirea oamenilor cu zeii își găsește locul privilegiat în ospitalitatea pe care cetatea o asigură zeităților ei prin intermediul reprezentărilor statuare: aflat în centrul cetății, în inima spațiului ei public și foarte vizibil din orice punct al *polis*-ului, templul este deschis publicului și constituie o proprietate comună a cetățenilor. Comunitatea culturală reunită prin frecventarea templului și practicile rituale care-i sînt asociate se identifică cu corpul civic și reprezintă un moment puternic al coeziunii sale, astfel încît unitatea cetățenilor este consolidată, asigurată de raportul lor comun cu zeitatea. Astfel, Hestia, zeita care veghează vatra comună a *polis*-ului, poate fi identificată cu „însăși legalitatea” cetății (Xenofon, *Helenicele*, 2, 3, 52).

Tocmai din acest motiv, funcțiile sacerdotale, colegiile de preoți (*hiereis*) care administrează templele și conduc cultul nu pot fi considerate roluri profesionale permanente și structuri separate ale corpului civic. Adeseori funcțiile sacerdotale, cum ar fi magistraturile, sînt desemnate prin alegeri sau prin tragere la sorți și, de altfel, chiar magistratii *polis*-ului, ca arhonții atenieni și eforii spartani, îndeplinesc direct funcții sacre. Dar și cînd există sacerdoții ereditare, ca acelea ale familiilor ateniene ale Buzigilor și ale Praxiargizilor, acestea sînt oricum supuse controlului public al cetății; în calitate de păstrători ai cultului și ai proprietății divine, prin urmare comune, ei trebuie să dea socoteală înaintea cetății de activitatea lor la sfîrșitul mandatului, care este în orice caz temporar și revocabil. De altfel, sacerdoților nu li se poate cere – date fiind însușirile specifice ale religiei grecești – nici o competență teologică specială, dincolo de patrimoniul mitico-ritual cunoscut de orice cetățean; din punct de vedere moral, va fi suficient ca ei să nu fie atinși de vreo dezonoare și să efectueze practicile de purificare necesare înainte de a trece la îndeplinirea ritualurilor și sacrificiilor.

Sacrificiul închinat divinităților olimpice constituie, cu siguranță momentul esențial a ceea ce Platon definește drept „prietenia dintre

oameni și zei” (*Banchetul*, 188 c) și deci, totodată, acela al armoniei politice dintre oameni pe care divinitatea este menită s-o asigure. În centrul practicii sacrificiale stă, după cum s-a spus, actul ofertei de îmbunare adresat puterii divine. Dar în elaborarea mitologică a grecilor și în ritualizarea sacrificiului practică de ei există ceva mai specific. Conform mitului, la originea sacrificiului stă o înșelătorie, urzită de Prometeu, care le-a dat oamenilor părțile comestibile din carnea animalelor, lăsîndu-le zeilor doar părțile necomestibile, destinate să fie arse și transformate în fum. Această înșelătorie a pus capăt deprinderii inițiale a oamenilor de a mîncă împreună cu zeii și le-a rezervat celor două grupuri un regim alimentar diferit: fum și miresme pentru zeii nemuritori, alimentație cu carne, legată de mortalitate, pentru ființele umane. Ruptura produsă de Prometeu nu este anulată prin actul sacrificial – deoarece întoarcerea la convivialitatea originară nu mai este posibilă –, ci refăcută în mod armonios. Zeii sînt prezenți la sacrificiu și se bucură de el; oamenii au dezlegarea să mănînce carne, întrucît provine de la animale, a căror ucidere este permisă, ferită de contaminare, în virtutea consacrării cultului divin. Ritului sacrificial îi urmează deci *banchetul*, o masă comună unde repartizarea cărnurilor decretează și legitimează ierarhiile sociale, părțile cele mai bune revenindu-le magistratilor, preoților, cetățenilor celor mai iluștri. Ritul sacrificial și *banchetul* care-i urmează au loc într-o ambianță festivă; Panateneele ateniene, de exemplu, înfățișate în frizele Parthenonului, reprezintă unul dintre cele mai extraordinare exemple de autocelebrare a corpului social, de punere în spectacol a concordiei și armoniei care domnesc atît între membrii săi, cît și între el și zeitățile sale. „Dar zeii, milostivi față de neamul omenesc, ursit din firea sa la muncă, scrie Platon, ne-au hărăzit, ca răgazuri de odihnă, sărbătorile întocmite în cinstea lor. Ei au vrut ca Muzele, Apollo, șeful lor, și Bacchus să-i celebreze împreună cu noi” (*Legile*, 2, 653)¹.

Răgazuri nu rare, de altfel, dacă ne gîndim că în Atena secolului al V-lea aproximativ o sută de zile pe an erau dedicate diferitelor serbări care însoțeau riturile sacrificiale.

Caracterul public, festiv, solar al sacrificiului oferit divinităților olimpice este și mai accentuat, prin contrast, față de aspectele riturilor sacrificiale dedicate puterilor infernale, telurice, legate de lumea morților, care se mențin, chiar dacă în poziții marginale, și în perioada clasică a *polis*-ului. Acestea se desfășoară de regulă în obscuritatea nopții, fără să beneficieze de un altar construit și vizibil pentru toți, ci direct pe pămîntul gol; se practică în mod normal holocaustul, adică arderea în întregime a victimei sacrificiale, astfel încît să nu mai rămînă părți disponibile pentru masa comună. Este vorba deci, în ansamblu, de un

1. Ed.cit., p. 69 (n.t.).

ritual apotropaic, de îndepărtare și aversiune, mai degrabă decît de contact și de pacificare armonioasă între grupul uman și divinitățile care-l protejează.

Această lovitură obscură a ritului sacrificial aruncă de altfel o lumină rapidă asupra unei dimensiuni a experienței religioase grecești, un nod de probleme existențiale legate de teama de moarte, de spaima de invizibil și de necunoscut, pentru care religia olimpiacă, atît în perioada ei „eroică”, cît și în metamorfozele ei politice ulterioare, nu poate să dea răspunsuri liniștitoare, nici să ofere forme de înțelegere și de control. Pe acest teren – terenul dificil al destinului individual și al angoasei legate de precaritatea lui – se regăsesc limitele unei religiozități legate în întregime de proiectarea unei dimensiuni publice, sociale, comunitare. Aceasta va fi apoi integrată în diverse forme de raportul cu sacrul, care constituie o parte subterană, dar nu mai puțin importantă sub anumite aspecte, a religiozității omului grec.

Misterele și sectele

Zeul infernului și al morților, Hades, este pentru greci o divinitate fără templu și fără cult. Tocmai această excludere a sa din sfera vizibilității olimpiene, împreună cu teroarea suscitată de lumea invizibilului, a indicibilului, a ceea ce este contaminant, creează necesitatea unei experiențe religioase diferite, îndepărtată de spațiile și de modurile cultului public și diurn. Din această exigență se naște forma religiozității misterice (termenul *mysteria* derivă din *mystes*, inițiat, și exprimă secretul de care aceste culte sînt învăluite, obligația ca participanții la ele, adică inițiații, să păstreze tăcerea în legătură cu ce au făcut și au văzut în timpul riturilor). Trebuie să clarificăm însă o ambiguitate care poate fi foarte ușor asociată caracterului inițiat și secret al cultelor misterice. Acestea nu sînt de fapt rezervate unei minorități exclusive și sectare: orice cetățean poate fi inițiat și, de obicei, chiar este; în plus, sînt admiși și indivizii excluși de regulă de la cultele olimpiene ale *polis*-ului, ca străinii și sclavii și, bineînțeles, femeile.

Așadar, cultele misterice nu sînt mai restrînse decît cele civice, ba în principiu și chiar în fapt sînt mai răspîndite decît acestea, astfel că numărul inițiaților potențiali și efectivi depășește de departe limitele participării la cetățenie. Aceasta înseamnă că ele se adresează omului ca atare, mai mult decît așa-numitului *polites*, și că ating o sferă de experiență mai profundă, mai radicală, mai răspîndită decît aceea care privește autoreprezentarea și protejarea corpului civic al *polis*-ului.

Necesitatea unei proceduri complexe de inițiere și secretul ce învăluie riturile misterice nu comportă deci o selecție între posibili participanți, ci trimite la caracterul profund, inexprimabil și terifiant al dimensiunii

experienței la care se referă. Este posibil ca rădăcina cea mai veche a religiozității misterice să se afle în riturile preistorice de exorcizare a morții, la inefabilele experiențe de ieșire din corporalitate și de nemurire care se verificau poate prin ele, prin intermediul drogurilor halucinogene. În ceea ce-i privește pe greci, avem puține informații (deoarece, în mod surprinzător, în general secretul inițiat s-a păstrat) despre Misterele Eleusine, celebrate în interiorul *polis*-ului atenian (existau însă alte culte misterice importante, de pildă cel de la Samotrace). Nucleul celebrărilor eleusine era povestea Demetrei și a Persefonei, o referire limpede, prin urmare, la alternarea morții și a renașterii caracteristice ciclului vegetal, dar și la dimensiunea fecundității sexuale și a speranței într-o salvare și într-o evitare a morții care se află la limita oricărei experiențe individuale.

„Cele văzute, spuse și făcute” în timpul misterelor – după expresia canonică ce definește ritualul – vor culmina într-o viziune sau într-o serie de viziuni capabile să evoce direct sau simbolic sexul, moartea renașterea, să provoace deci în cei prezenți o experiență a terorii primordiale (partea cea mai importantă a ritualului are loc noaptea, într-o peșteră întunecată, luminată de focul torțelor) și apoi să corecteze, cu epifania liniștitoare a salvării și a renașterii, această experiență, să-i „purifice” pe spectatorii-actori.

Deși profundă și radicală, referindu-se la omul în sine și nu la cetățean, experiența cultelor misterice o integrează, nu o neagă și nici nu o exclude pe aceea a religiei olimpiene. *Polis*-ul atenian tutelează, protejează și administrează Misterele Eleusine; acestea nu produc un tip de om, o formă de viață străină de cea a comunităților politice, întrucît inițiatul în mistere nu duce și nu pretinde o existență diferită de aceea a celorlalți concetățeni ai săi (de regulă inițiați și ei). Misterele ating deci o sferă a experienței și a problemelor psihologice și religioase cărora cultele publice ale *polis*-ului nu le dau nici glas, și nici răspunsuri: dar tocmai prin aceasta reprezintă un supliment pe cît de necesar, pe atît de armonios integrabil și nu instituie nici un conflict, privat sau public, între cetățean și inițiat.

Cu totul diferit este cazul sectelor sapiențial-religioase, în care se exprimă versantul mistic sau poate, mai bine spus, „puritan” al religiozității grecilor.

Mișcarea orfică – de la numele lui Orfeu, cîntăreț legendar, poet și teolog căruia i se atribuia o coborîre în Infern – ia naștere în Grecia secolului al VI-lea î.Hr., în același mediu cultural și social unde s-au dezvoltat cultele dionisiace. Aici se adunaseră probabil ecourile tradiției șamanice apărute din lumea scitică, ca și ale credințelor indo-iraniene despre nemurire. Din punct de vedere social, aceste mișcări religioase de protest par să se refere la zonele de excludere și de privațiuni produse de formarea universului politizat al cetății: femei, străini, comunități periferice, figuri de intelectuali marginalizați. Din punct de

vedere psihologic, mișcările sectare răspund aceluiași exigențe ale straturilor celor mai individuale și mai profunde ale experienței religioase, care acționau și în ritualitatea misterică, dându-le totuși răspunsuri mai explicite, mai articulate atât pe plan religios, cât și pe plan intelectual, propunându-se, în fine, nu ca o integrare, ci ca o alternativă radicală la formele religiozității olimpiene și citadine.

Această alternativă se înfățișează în primul rând ca propunere a unei forme de viață opuse celei a cetățeanului. Ea se articulează într-o serie complexă de obligații și interdicții, în primul rând aceea de a consuma carne, al cărei sens religios îl vom vedea; dar mai importantă decât conținutul material al obligațiilor și interdicțiilor este capacitatea lor de a stabili o regulă amănunțită și de a induce inițiaților un zel anxios în respectarea regulilor și a disciplinei.

Regula și disciplina în sine asigură puritatea membrilor sectei, confirmă deosebirea lor față de ceilalți, de profani, cu lumea lor impură și contaminată. Modul de viață scrupulos constituit și respectat al sectelor reprezintă deci principiul de excludere care-i separă pe cei puțini ce au luat calea purificării și a salvării de mulțimea păcătoșilor, de lumea cetății trufașe care-și închipuie că poate să-i elimine pe cei slabi și marginali și care ajunge în schimb, la rândul ei, datorită alegerii sectare, să fie refuzată și exclusă.

Dar cum se fundamentează refuzul cetății și al religiei sale din partea acestor minorități sectare, legate de grupuri sociale și de experiențe culturale străine polis-ului? Este respins în primul rând caracterul violent, aspectul crud și ucigaș care se distinge ca fiind central în politizarea vieții. Cetatea este legată structural de excludere și de oprimarea unor grupuri sociale întregi, de războiul dintre diverse comunități, de *stasis* și *polemos*, de măcelul (*phonos*) care, inevitabil, însoțește toate acestea. Într-un cuvânt, cetatea este indisolubil legată de amintirea violenței eroice din *Iliada* și este marcată de ea chiar și în practicile sale religioase. În centrul acestor practici stă de fapt sacrificiul crud, uciderea animalului, vărsarea sîngelui său, și în aceste forme de religiozitate puritană, destinată, după cum vom vedea, să îmbrace și haina teoriei, este răspîndită conștiința că posibilitatea latentă în orice sacrificiu este omuciderea și că violența, o dată declanșată, nu poate fi stăvilită și reglementată în simbolizarea ei sacrificială.

Prin urmare, viața socială este contaminată de o vină de sînge, ce prelungește și perpetuează o altă dublă vinovăție, mai veche, de care sînt marcate însăși existența umanității, pe de o parte, și aceea a fiecărei ființe umane, pe de altă parte.

E vorba în fapt despre un asasinat originar; conform unui mit orfic, titanii l-ar fi atras într-o cursă, l-ar fi ucis și l-ar fi mîncat pe zeul adolescent Dionysos. Din cenușa titanilor, loviți de fulgerul lui Zeus, care a vrut să-i pedepsească pentru această teofagie primordială, s-ar fi născut primii oameni, maculați deci încă de la începuturi de această

atroce contaminare. Or, vina originară se multiplică în fiecare existență individuală; după Empedocle, un înțelept de la începutul secolului al V-lea, legat atât de religiozitatea orfică, cât și de filosofia pitagoreică, orice viață presupune prezența într-un corp muritor a unui suflet – *daimon* – nemuritor, de origine divină, dar alungat din lăcașul lui *ceresc* din cauza unui omor sau a unui sperjur (B 115 Diels-Kranz) și constrîns deci să-și ispășească culpa prin trăirea vieții terestre inferioare. Viața oamenilor este strivită sub greutatea triplei vinovății, care marchează însăși existența umanității, pe aceea a societății politice și pe aceea a fiecărui individ; pedeapsa pentru această culpă constă în violența de care este impregnat fiecare moment al vieții, în durerea, opresiunea și angoasa care o însoțesc, în așteptarea înfricoșată a morții. Totuși, există o cale de salvare și de acces către fericirea veșnică, capabilă să depășească înseși limitele condiției umane. Ea constă într-o dublă strategie. Este vorba în primul rând de a opune corporalității contaminate și muritoare elementul divin și nemuritor care se află în noi, sufletul (profunda concepție despre suflet ia ființă în cultura greacă tocmai în acest context religios și sapiențial). Prin urmare, sufletul trebuie eliberat, dezlegat din cătușele corporalității. În același timp, el trebuie purificat de vina care l-a făcut să decadă din condiția lui de *daimon* divin și să se întrupeze; legătura cu trupul este folosită ca un instrument necesar pentru a măsura vina a cărei pedeapsă o reprezintă trupul însuși. Pentru ambele scopuri – purificarea trupului și purificarea sufletului – viața trebuie văzută ca un exercițiu de sacrificiu, de renunțare, de asceză; spre aceasta ținesc toate regulile ce definesc modul de viață secret. Din punct de vedere simbolic, prima și cea mai importantă renunțare este aceea de a nu mai consuma carne și, o dată cu aceasta, renunțarea la sacrificiul care însoțește în religiile cetății consumul de carne; dubla renunțare vrea să semnifice refuzul violenței, al omorului, al vărsării de sînge care contaminează existența umană. Ei i se asociază o întreagă serie de reguli de abstenență, începînd cu controlul sexualității, care înseamnă refuzul de a amesteca sufletul cu trupul. În dialogul platonice impregnat de tradiția orfică și pitagoreică mai mult decât oricare altul, *Phaidon*, viața este caracterizată limpede, ca exercițiu de pregătire în vederea morții:

Și oare purificarea (*katharsis*) nu este tocmai ce spune învățătura aceea de demult? Adică strădania sufletului de a se detașa cît mai mult de trup, de a se obișnui să se concentreze în sine, strîngîndu-se în el însuși, din toate ungherele trupului, de a trăi atîta cît stă în puterea lui, și în viața de acum, și în cea care urmează, singur în sine însuși, desprins de trup ca de niște lanțuri? [...] Dar această eliberare, această desprindere a sufletului de trup, nu este tocmai ceea ce se numește moarte? (67 c-d)¹

1. În Platon, *Opere*, ed.cit., vol. IV, p. 65 (n.t.).

Așadar, pentru orfism, salvarea individuală este în esență salvarea sufletului dobândită prin intermediul unei practici de purificare ce nu se limitează la un gest ritual, ci marchează întreaga existență; zeul orfismului este Apollo *kathartes*, „purificatorul”. Eliberat din trup, sufletul purificat se poate întoarce la fericirea condiției sale divine originare; adepții sectei obișnuiau să ducă cu ei în mormînt tăblițe aurite sau de corn (ca acelea descoperite la Locris, în Magna Grecia, sau la Olbia, la Marea Neagră) care atestau viitoarea purificare și invocau zeii lumii de dincolo pentru ca sufletul defunctului să fie primit alături de sufletele lor.

Adepții orfismului au întemeiat această concepție a sufletului și a salvării sale pe o teogonie care se opune celei a lui Hesiod, așa cum refuzul cruzimii sacrificiilor se opunea practicilor religioase ale *polis*-ului. Teogonia orfică ne este cunoscută fragmentar (între altele, datorită unui papirus recent descoperit la Derveni). Dacă Hesiod prezenta organizarea universului divin ca o trecere de la haosul inițial la ordinea realizată prin domnia lui Zeus (în care se putea recunoaște societatea eroilor și apoi aceea politică), pentru adepții orfismului sensul evoluției lumii reprezenta în schimb o decădere din ordinea inițială, simbolizată de unitatea principiului primordial – armonia Oului cosmogonic, Noaptea indistinctă –, spre dezordinea multiplicității și a diferențierii, cu conflictele și violența pe care acestea le comportă. Prin urmare, prin venirea lui Dionysos, prin „patimile” sale – actul de teofagie al titanilor – și reînvierea finală se exprimă o nouă ordine; în om, echivalentul experienței lui Dionysos se exprimă prin contaminarea originară, purificarea și salvarea sufletului.

În orizontul religios al orfismului, Dionysos joacă deci un rol la fel de important, dacă nu chiar mai important decît Apollo. Raportul existent între puritanismul ascetic și vegetarian al orfismului și desfrînarea eliberatoare a riturilor bahice proprii cultului dionisiac constituie o serioasă problemă interpretativă. Fără îndoială, este vorba de forme de cultură și de religiozitate care privesc straturi sociale marginale, reprezentînd protestul, alternativa culturii și a religiozității „oficiale” ale societății *polis*-ului. Dar, pe lângă aceasta, orfismul a văzut probabil în Dionysos zeul inocenței originare pierdute, al împăcării între oameni și între aceștia și natură, pe care violentele societăți ale războiului și ale politicii le aduseseră în criză. Desigur, inocența cultului dionisiac comportă o purificare de condiția istorică a omului „în jos”, adică în direcția unei întoarceri la inocența naturală a animalității; cea a orficilor este în schimb îndreptată mai curînd spre înălțime, spre recuperarea de către suflet a unei condiții divine. Cele două laturi au putut fi însă experimentate, cu siguranță, ca expresii ale unui refuz comun, al unei aspirații comune către o ordine și o pace pe care religiozitatea politică nu le putea garanta.

Referirea la Apollo – zeu nu doar al purității, ci și al înțelepciunii – domină în schimb categoric tradiția filosofică, care, de la pitagoreici pînă la Platon, reia și elaborează teoretic mesajul religios al orfismului.

În secolele al VI-lea și al V-lea, pitagoreicii dezvoltă concepția orfică a salvării într-o doctrină elaborată a ciclului reîncarnărilor sufletului. *Daimon* nemuritor, sufletul trece printr-o serie de încarnări în diferite corpuri muritoare, de condiție superioară sau inferioară, după nivelul de purificare atins în viața precedentă. În cele din urmă, sufletul se va putea desprinde definitiv din ciclul nașterilor pentru a se întoarce la divinitatea din care provine (după o versiune a doctrinei) sau poate să se reîncarneze în cele mai înalte forme de viață permise omului, regele drept și mai ales înțeleptul, care de acum încolo – așa cum se întîmplă definitiv în reelaborarea platonice a acestei tradiții – asumă rolul filosofului. La pitagoreici, de altfel, purificarea ascetică cerută de „viața” orfică se configurează deja într-o nouă manieră: ascetismului și renunțării rituale li se adaugă forma superioară a purificării „apolinice”, care presupune ca inițiații să se dedice înțelepciunii teoretice, studiului celor mai pure obiecte ale cunoașterii. Matematica, geometria, armonia, astronomia, cosmologia, filosofia – într-un cuvînt, domeniul teoriei pure – pe de o parte integrează și, într-un anumit sens, împing pe un plan secund aspectele propriu-zis rituale și religioase ale practicilor de purificare ale sufletului, pe de altă parte dobîndesc o valoare religioasă, o consacrare apolinică ce transformă viața înțeleptului și a savantului în forma de viață cea mai înaltă și mai iubită de zei. Această tradiție va influența chiar și un gînditor „laic” cum a fost Aristotel, care, în ultimele pagini ale *Eticii Nicomahice* (10, 7-9), va înălța un adevărat imn perfecțiunii, beatitudinii apropierii de divinitate ce caracterizează viața filosofului.

De-a lungul acestui drum, relația dintre atitudinea înțelepților, a filosofilor, a intelectualilor și credințele religioase nu va fi totuși întotdeauna una de integrare și de adaptări progresive, cum se întîmplă în curentul minoritar și sectar care merge de la orfism la pitagorism și apoi la Platon. Acest raport este adesea destinat să cunoască și momente de conflict și de criză.

Critica religiei și divizarea credințelor

La greci, experiența religioasă s-a desfășurat întotdeauna pe două planuri diferite, dar strîns legate între ele. Pe de o parte, ritualul cotidian; pe de altă parte, exprimînd nivelul de sensuri și de inteligibilitate, ansamblul poveștilor mitologice, mai mult sau mai puțin legate de nevoile profunde de asigurare a armoniei lumii, a sensului și valorii experienței sociale și individuale. Respectarea ritului reclamă deci într-o oarecare măsură credința în universul mitologic; iar acest lucru

devine la rîndu-i posibil – într-o panoramă intelectuală din ce în ce mai complexă, mai bogată în probleme, instrumente și provocări – numai prin intermediul unei desfășurări într-un spațiu și într-un timp diferite de cele istorice și sociale. Mai precis, ea cere înscrierea într-un registru autonom de adevăr, care nu este legat de cel referitor la realitatea istorică, politică a vieții, care poate fi controlată rațional. Într-un anumit sens, Aristotel putea să considere încă, în *Poetica*, poveștile mitologice niște întâmplări (*genomena*) ce au avut loc cu adevărat (1451 b 15 și urm.), dar numai în măsura în care acestea țin de o dimensiune spațio-temporală discontinuă și străină de aceea în care se desfășoară experiența istorică și asupra căreia au putere instrumentele sale intelectuale.

Criza credinței mitologice, tensiunea creată între aceasta și raționalitatea politico-filosofică ce guvernează viața socială a oamenilor se verifică prin contrast, atunci cînd cea de-a doua tinde să invadeze spațiul celei dintîi sau cînd credința însăși se desfășoară într-o dimensiune spațio-temporală nedelimitată de cea istorică.

Prima dintre aceste două coliziuni are loc atunci cînd forma de raționalitate sapiențială și apoi filosofică, în virtutea puterii sale de abstracțiune crescute, tinde să invadeze spațiul „străin”, necotidian al mitului. În această confruntare inegală, imaginea religioasă antropomorfică a mitului își revelează imediat inadecvarea intelectuală, natura sa poetică și în mod naiv proiectivă. În secolul al VI-lea, Xenofan semnală deja fără milă acest aspect: „Muritorii nutresc părerea că zeii sînt ființe născute, că au modul lor de a se îmbrăca și aspectul lor particular” (B 14 Diels-Kranz); „de aceea, dacă boii, caii și leii ar avea mîini sau ar fi în stare să picteze și să facă cu propriile lor mîini opere de artă asemenea oamenilor, caii ar reprezenta imagini de zei și statui sub formă de cai, iar boii sub formă de boi” (B 15 Diels-Kranz); „etiopienii spun că zeii lor sînt negri și cîrni, tracii că au ochii albaștri și părul roșu” (B 16 Diels-Kranz).

Această critică devastatoare a antropomorfismului mitologic lasă loc pentru invazia abstracției filosofice. Parmenide va instala aici, imediat după Xenofan, ființa sa unică, imuabilă, necesară (tocmai opusul multicolorei și multiformei narativități caracteristice lumii mitice); după el, acest nivel „diferit” și superior lumii va fi treptat ocupat de alte configurări teoretice, pînă la teologia cosmologică a lui Aristotel, care va accepta în *Metafizica* să arunce o privire retrospectivă asupra precursorilor săi. „Este o tradiție rămasă de la cei vechi și din bătrîni sub formă de mit și transmisă urmașilor că aceste [astre] sînt zei și că divinul cuprinde întreaga fire.” Pînă aici, Aristotel este înțelegător și indulgent. Dar imediat după aceea completează: „Celelalte însușiri ale zeilor au fost adăugate, în mod mitologic, pentru a convinge mulțimea, cît și pentru folosul legilor și al binelui comun. Căci se spune

că acești zei au înfățișare omenească și că sînt asemănători altor animale, și urmează și alte însușiri concordante și asemănătoare cu cele de mai sus”¹. Aristotel desparte deci categoric un nucleu de adevăr, „relicvă” a înțelepciunii foarte vechi – credința în natura divină a astrelor –, de configurarea mitico-poetică, de acel antropomorfism narativ în jurul căruia s-a articulat religia grecilor. O dată ce a invadat spațiul, gîndirea filosofică nu poate decît să dea o explicație instrumentală acestui bagaj mitic tradițional. Prima este de tip politic: zeii credinței comune au fost inventați – în versiunea lor moralizantă, de garanți ai dreptății – pentru a le insufla respectul față de lege și față de valorile sociale oamenilor simpli, care le-ar fi încălcat, dacă nu ar fi simțit teama de pedeapsa divină. În privința acestei idei, Aristotel a fost precedat de altfel, spre sfîrșitul secolului al V-lea, de sofistul cu convingeri oligarhice Critias, care scrisese: „Eu cred că un om inteligent și cu mintea înțeleaptă a inventat pentru oameni frica de zei, ca toți cei răi să se teamă și pentru ceea ce făceau, spuneau sau gîndeau în taină. [...] Așa cred că la început cineva i-a convins pe oameni că zeii există” (B 25 Diels-Kranz). Iar după Critias și Aristotel, o îndelungată tradiție filosofică, de la Epicur la Lucrețiu, se va strădui să-i convingă pe oameni de absurditatea spaimei de pedepsele divine.

Cea de-a doua explicație instrumentală a mitului constă în interpretarea sa alegorică, ce se mîndrește și ea cu o foarte lungă tradiție, de la înțelepții presocratici pînă la filosofii stoici și neoplatonici. După această tradiție, mitul ar exprima în formă poetică, pentru uzul minților simple și prin înfrumusețare, un nucleu de adevăr filosofic ce se poate citi în spatele lui. Astfel, carul lui Apollo ar reprezenta mișcarea Soarelui; dreptatea lui Zeus – existența unei rațiuni providențiale, care ar constitui legalitatea în natură; nașterea zeilor – ordinea constituirii Cosmosului și așa mai departe.

Dacă prima formă a ciocnirii dintre credințele mitico-religioase și raționalitatea filosofico-politică se produce în momentul cînd cea de-a doua invadează, în virtutea puterii sale de abstracție, spațiul îndepărtat al celei dintîi, al doilea impact se produce în schimb atunci cînd acele credințe, cu capacitatea lor de a influența prin intermediul educației viața istorică a oamenilor, pătrund în spațiul etico-politic. După cum am văzut, Platon se temea de efectele de corupere ale poeziei „teologice” a lui Homer și a adepților săi și-i propunea legiuitorului noii cetăți să cenzureze în mod corespunzător vechile texte și să-i alunge apoi pentru totdeauna pe poeți din cetate. Atît timp cît se va crede că Homer „a educat Grecia și că el este vrednic de luat în seamă pentru cine vrea să afle cum să orînduiască problemele omenești și

1. Aristotel, *Metafizica*, 12, 8, trad. rom. Andrei Cornea, Humanitas, București, 2001, p. 396 (n.t.).

cum să le învețe”, crede Platon, nu va exista nici o formă bună de viață, nici o cetate dreaptă; astfel încât el adaugă: „Dacă ai primi în cetate – sub formă tragică sau epică – Muza agreabilă, plăcerea și suferința vor domni la tine în cetate, în locul legii și al rațiunii, care par a fi mereu, după opinia generală, cel mai bun lucru”, adică rațiunea filosofică (*Republica*, 5, 606 e și urm.)¹.

Noua cetate nu trebuie doar să alunge dăunătoarea religie mitologică a poezilor, pentru efectele ei perverse asupra educației cetățenilor; ea trebuie să-și întemeieze propriile instituții și propria educație pe o nouă teologie, care să răspundă principiilor rațiunii filosofice, și va fi vorba, după *Legile* platonice, despre o teologie întemeiată pe credința în natura divină a astrelor și în existența unei providențe divine care garantează ordinea cosmosului și este normativă pentru existența umană. Această nouă teologie filosofică, destul de săracă în conținuturi narative și imaginare comparativ cu cea „poetică”, dar mult mai exigentă în obligații normative și educative și mult mai bogată în teze dogmatice, va dovedi tentația recurentă de a se înzestra cu un aparat de control și de constrângere, aflat între stat și biserică, apt să impună ortodoxia și să-i pedepsească pe cei ce o încalcă. Astfel, Platon se va gândi să înzestreze teologia formulată în cartea a zecea a *Legilor* cu un organ de control, Consiliul nocturn, imputernicit să pedepsească cu moartea delictul de impietate (*Legile*, 10, 12); de asemenea, stoicul Cleante propunea, în secolul al III-lea î.Hr., trimiterea înaintea unui tribunal panelenic pentru delictul de blasfemie a astronomului Aristarh, care pusese la îndoială ideea că Pământul (și o dată cu el umanitatea și zeitățile lui) se află în centrul sistemului astrelor și planetelor.

Confruntat cu diferite imbolduri dezintegratoare – sectare și filosofice –, *polis*-ul reacționează în apărarea religiei și a Panteonului care a instituit-o și a întemeiat-o, în diferite moduri. Față de cultele dionisiace s-au adoptat, așa cum am văzut, forme elastice de integrare în ansamblul religiilor civice, care permit în același timp un control asupra potențialului subversiv și o folosire profitabilă a relației acestora cu o dimensiune „străină” a sacrului (spre deosebire de Roma, *polis*-ul grec nu va merge niciodată pînă la interzicerea riturilor bahice, pusă de altfel în scenă de Euripide în *Bacantele*, cu concursul regelui Penteu, pedepsit crunt de zeu pentru această blasfemie). Orficii vor fi respinși și menținuți într-o condiție marginală și declasată de magi purificatori și mistici, reduși la statutul de șarlatani, rătăcind dintr-o cetate în alta, din casă în casă, propunându-și cărțile și ritualurile bizare și uneori instalați în comunități periferice față de universul marilor *poleis*. Diferit este cazul pitagoreicilor; atunci cînd au încercat să transforme, în Magna Grecia, erezia lor religioasă într-un regim politic

finalizat cu puritanismul sectei, au fost alungați, cum s-a întîmplat la Crotona, poate spre jumătatea secolului al V-lea î.Hr., printr-un pogrom sîngeros; ca urmare, diaspora pitagoreică decade în Grecia pînă la un nivel asemănător cu cel marginal al orfismului, chiar dacă, din punct de vedere intelectual, mult mai influent.

Atitudinea *polis*-ului și a religiei sale față de provocarea filosofilor prezintă caracteristici complexe, greu de interpretat. Neavînd o ortodoxie teologică, *polis*-ul ignoră de obicei provocările și încălcările filosofice, restrînse de altfel la o minoritate limitată de intelectuali fără influență politică efectivă. Această atitudine cunoaște însă în perioada clasică două excepții notabile, procesele de blasfemie intentate la Atena împotriva lui Anaxagoras, pe la 440 î.Hr., și împotriva lui Socrate, în 399 î.Hr. Primul este acuzat că a negat caracterul divin al astrelor și în special pe cel al Soarelui, figură apoliniană prin excelență, interpretîndu-le drept conglomerate de materie incandescentă, și este pedepsit cu exilul. Socrate, după cum se știe, a fost acuzat că-i corupe pe tinerii atenieni, negînd printre altele zeii *polis*-ului și introducînd noi zei, poate de origine orfică (*daimonul*) și cosmologică („norii” despre care vorbește Aristofan în satira sa). Pentru aceste delikte, Socrate a fost condamnat la pedeapsa cu moartea, pe care el a refuzat s-o convertească în exil, așa cum ar fi avut dreptul.

Contrar a ceea ce ar putea să lase de presupus, aceste două procese – care le-au inspirat filosofilor o atitudine de prudență față de *polis*, astfel încît Platon, ca elev al lui Socrate, a preferat să plece într-un exil provizoriu, iar Aristotel s-a temut de un proces ca al lui Socrate – nu înseamnă că în cetate exista o intoleranță religioasă împinsă pînă la persecutarea ereziilor. Atît procesul lui Anaxagoras, cît și cel al lui Socrate trebuie privite mai degrabă ca episoade ale luptei politice care se desfășura în cetate; prin Anaxagoras era pedepsită atmosfera politico-intelectuală din preajma lui Pericle, iar prin Socrate, un membru eminent al grupului oligarhic avîndu-l în frunte pe Critias, care prin lovitura de stat din 404 pusese în pericol democrația ateniană. Cu toate acestea, în ambele cazuri un juriu popular, ce reprezenta întregul *polis*, a putut fi împins să pronunțe o condamnare de natură politică pe baza unor motivații religioase. Aceasta înseamnă în esență că respectarea religiei olimpiene și a ritualurilor sale era percepută pretutindeni ca solidară cu însăși existența *polis*-ului și a ordinii sale politice; mai precis, „credința în zei” însemna în primul rînd nu atît un act spiritual de credință și un respect teologic, cît un simț imediat de apartenență la comunitatea politică și echivala în cele din urmă cu a fi un bun cetățean atenian, spartan și așa mai departe.

Tocmai de aceea, *polis*-ul și-a rezervat întotdeauna dreptul de a legifera în legătură cu cultul zeilor și componența propriului panteon; admiterea de noi zei, cum se întîmplă cu primirea lui Asclepios la Atena în anul 420 î.Hr. și masiv în epoca elenistică, cu recunoașterea

1. În Platon, *Opere*, ed.cit., vol. V, p. 427 (n.t.).

unor divinități de origine orientală sau legate de cultul noilor monarhi, nu încălca ordinea și stabilitatea cetății dacă era legiferată public și de către întreaga comunitate. În mod similar erau reglementate de *polis* și puse sub protecția sa momentele de integrare religioasă panelenică sau între cetăți, cum ar fi organismele religioase (*amphyctiones*), jocurile olimpice, acceptarea autorității preoțimii delfice asupra unei serii de evenimente publice. Aceste momente de religiozitate panelenică, deși reglementate de *polis*, făceau ca acceptarea religiei olimpice, a panteonului și riturilor ei să certifice, pe lângă statutul de cetățean al propriului *polis*, chiar statutul de grec – adică, în fond, cel de om în sensul deplin al cuvântului. Se înțelege, prin urmare, în ce fel refuzul acestei comunități religioase poate să comporte pentru conștiința comună o autoexcludere din corpul civic, din societatea elenică, din însuși genul uman cu care aceasta se identifica, ignorând degenerările barbare. Dar întrucât această acceptare era publică și se epuiza în sfera publică, fără să comporte o credință la nivelul conștiinței, și nici o ortodoxie teologică în gândire, era posibilă o divizare a nivelurilor credinței, care s-a accentuat progresiv. „A crede” în religia olimpică avea să continue să însemne, pentru toți, respectarea ritualurilor comune și participarea la cunoașterea narativă a miturilor, care erau semnul apartenenței la o comunitate, la o cultură, la o societate, la fel cum erau folosirea limbii grecești, cunoașterea lui Homer, a obiceiurilor împămîntenite ale vieții sociale. La un alt nivel, această credință va putea să coexiste, cum se întâmplă din ce în ce mai mult, cel puțin din secolul al IV-lea î.Hr., cu monoteismul și imanentismul propriu teologiei filosofice, pătrunzând treptat în straturile cultivate ale societății (care tinde din ce în ce mai mult să-i identifice pe zei cu primul dintre ei, iar pe acesta, cum se întâmplă în cazul stoicilor, cu principiul rațional al ordinii și sensului imanent al naturii lumii), sau, pur și simplu, cu scepticismul religios foarte răspândit între intelectuali.

Așadar, tolerantul politeism al miturilor și riturilor, făcînd abstracție de exigențele politice și sociale indisolubil legate de el, a conviețuit timp îndelungat în conștiința grecilor cu cele mai pasionante experimente intelectuale în domeniul teologic, etic și științific. Cel puțin pînă la apariția unor noi forme religioase, dotate cu o puternică încărcătură de ortodoxie teologică și cu o instituție ecleziastică cu putere de constrîngere, care îl vor ataca direct atît pe primul, cît și pe cele din urmă. Dar aici sîntem mult în afara experienței religioase a grecilor, chiar dacă noile monoteisme, de la cel iudaic pînă la cel creștin și cel islamic, se vor revendica în măsuri diferite de la elaborările lor teologice și de la concepția lor despre salvarea sufletului.

Referințe bibliografice

- Bianchi, U., *La religione greca*, Torino, 1975.
 Brelich, A., *Gli eroi greci*, Roma, 1958.
 Idem, *Homo necans*, Berlin-New York, 1972 (trad. it. Torino, 1981).
 Burkert, W., *Griechische Religion der archaischer und klassischen Epoche*, Stuttgart, 1977 (trad. it. *La religione dei greci*, Milano, 1983).
 Idem, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley, 1979.
 Derenne, E., *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes au V-e et au IV-e siècle a.Chr.*, Liège-Paris, 1930.
 Detienne, M., *Les Jardins d'Adonis*, Paris, 1972 (trad. it. *I Giardini di Adone*, Torino, 1975).
 Idem, *Dionysos mis à mort*, Paris, 1977 (trad. it. *Dioniso e la pantera profumata*, Roma-Bari, 1987).
 Idem, *L'invention de la mythologie*, Paris, 1981 (trad. it. *L'invenzione della mitologia*, Torino, 1983).
 Idem, *L'écriture d'Orphée*, Paris, 1989.
 Idem (coord.), *Il mito. Guida storica e critica*, Roma-Bari, 1976; Detienne, M., Vernant, J.-P. (coord.), *La cuisine du sacrifice*, Paris, 1979 (trad. it. *La cucina del sacrificio*, Torino, 1982).
 Fahr, W., *Theous nomizein*, Darmstadt, 1969.
 Gernet, L., Boulanger, L., *Le génie grec dans la religion*, Paris, 1970, ed. a II-a.
 Girard, R., *La violence et le sacré*, Paris, 1972 (trad. it. *La violenza e il sacro*, Milano, 1980).
 Guthrie, W.K.C., *The Greeks and their Gods*, Boston, 1950.
 Kerenyi, K., *Die Mythologie der Griechen*, Zürich, 1951 (trad. it. *Gli dèi e gli eroi della Grecia*, Milano, 1963).
 Kirk, G.S., *The Nature of Greek Myths*, Londra, 1974 (trad. it. *La natura dei miti greci*, Roma, Bari, 1977).
 Jeanmaire, H., *Dionysos*, Paris, 1970, ed. a II-a (trad. it. *Dioniso*, Torino, 1972).
 Momigliano, A., Humphreys, S.C., *Saggi antropologici sulla Grecia antica*, Bologna, 1970.
 Nilsson, M.P., *Geschichte der griechischen Religion*, 2 vol., München, 1967-1974.
 Otto, W., *Die Götter Griechenlands*, Bonn, 1929 (trad. it. *Gli dèi della Grecia*, Firenze, 1955).
 des Places, E., *La religion grecque*, Paris, 1969.
 Rudhardt, J., *Le délit religieux dans la cité antique*, Roma, 1981.
 Sabbatucci, D., *Saggio sul misticismo greco*, Roma, 1965.
 Sissa, G., Detienne, M., *La vie quotidienne des Dieux grecs*, Paris, 1989 (trad. it. *La vita quotidiana degli dèi greci*, Roma-Bari, 1989).
 Snell, B., *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg, 1963, ed. a III-a (trad. it. *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, Torino, 1963).
 Untersteiner, M., *La fisiologia del mito*, Firenze, 1972.
 Vernant, J.-P., *Les origines de la pensée grecque*, Paris, 1962 (trad. it. *Le origini del pensiero greco*, Roma, 1976).

- Idem, Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1972, ed. a II-a (trad. it. *Mito e pensiero presso i Greci*, Torino, 1978, ed. a II-a).
- Idem, Mythe et société en Grèce ancienne*, Paris, 1974 (trad. it. *Mito e società nell'antica Grecia*, Torino, 1981).
- Idem, Religions Histoires Raisons*, Paris, 1979 (trad. it. *Nascita di immagini*, Milano, 1982).
- Vernant, J.-P., Vidal Naquet P., *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, 1972 (trad. it. *Mito e tragedia nell'antica Grecia*, Torino, 1976).
- Vegetti, M., *L'etica degli antichi*, Roma, Bari, 1989.
- Veyne, P., *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Paris, 1983 (trad. it. *I greci hanno creduto ai loro miti?*, Bologna, 1984).
- Will, E., *Le monde grec et l'Orient*, vol. I, Paris, 1972.

Cuprins

Prezentarea autorilor	5
INTRODUCERE	7
OMUL ȘI ECONOMIA (Claude Mossé)	27
<i>Referințe bibliografice</i>	<i>50</i>
OMUL ȘI RĂZBOIUL (Yvon Garlan)	53
Război și pace	53
Cauzele războiului	56
Motivațiile combatanților	58
Funcția militară și statutul social	61
Modelul hoplitic	63
Obligațiile militare ale celor de rang superior sau inferior pe scara socială	67
La marginile cetății	69
Diletantismul militar	72
Mercenariatul	75
Militarul și politica	78
<i>Referințe bibliografice</i>	<i>80</i>
PENTRU A DEVENI OM (Giuseppe Cambiano)	83
<i>Referințe bibliografice</i>	<i>111</i>
CETĂȚEANUL (Luciano Canfora)	113
Introducere	113
Grecii și ceilalți	114
Cetățeanul-războinic	117
„Vaca”	121
Concepția personală asupra statului	125
Kinèin tous nomous	127
Libertate/democrație, tiranie/oligarhie	129
Teoria „ciclică”	131
<i>Referințe bibliografice</i>	<i>134</i>

Apendice de texte	135
OMUL ȘI VIAȚA DOMESTICĂ (James Redfield)	143
Izvoare : prezența unei absențe	143
Suprimarea „sferei domestice”	144
Excluderea femeilor	152
Versiunea spartană	159
Poziția contradictorie a femeilor	162
Bărbați și femei	165
AUDITOR ȘI SPECTATOR (Charles Segal)	173
Viziune, monument, memorie	173
Priveliștea gloriei : regele, războinicul, atletul	176
Cunoaștere auditivă și vizuală	180
Magia plăcerii : reprezentare și emoție	183
Drama : origini și caracteristici	187
Limbajul și tragedia	191
Spectacol și narațiune	193
Tragedia : spectacol citadin	195
Tragedie și scriitură	198
Referințe bibliografice	200
OMUL ȘI FORMELE SOCIALIZĂRII (Oswyn Murray)	203
Forme sociale și instituția meselor în comun	204
Omul vârstei eroice	206
Omul arhaic	209
Omul politic	220
Omul elenistic	228
Referințe bibliografice	233
OMUL ȘI ZEII (Mario Vegetti)	237
O religie fără dogme și fără biserică	238
Sacru	240
Zeii, poezii și cetatea	243
Misterele și sectele	252
Critica religiei și divizarea credințelor	257
Referințe bibliografice	263

În colecția PLURAL

au apărut :

1. Adrian Marino – *Pentru Europa. Integrarea României. Aspecte ideologice și culturale*
2. Lev Șestov – *Noaptea din grădina Ghetsimani*
3. Matei Călinescu – *Viața și opiniile lui Zacharias Lichter*
4. Barbey d'Aurevilly – *Dandysmul*
5. Henri Bergson – *Gîndirea și mișcarea*
6. Liviu Antonesei – *Jurnal din anii ciomei: 1987-1989*
7. Stelian Bălănescu, Ion Solacolu – *Inconsistența miturilor: Cazul Mișcării legionare*
8. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Teoria generală a magiei*
9. Paul Valéry – *Criza spiritului și alte eseuri*
10. Virgil Nemoianu – *Micro-Armonia*
11. Vladimir Tismăneanu – *Balul mascat*
12. Ignățiu de Loyola – *Exerciții spirituale*
13. *** – *Testamentum Domini* (ediție bilingvă)
14. Adrian Marino – *Politică și cultură*
15. Georges Duby – *Anul 1000*
16. Vasile Gogea – *Fragmente salvate (1975-1989)*
17. Paul Evdokimov – *Rugăciunea în Biserica de Răsărit*
18. Henri Bergson – *Materie și memorie*
19. Iosif Sava – *Radiografii muzicale. 6 Serate TV*
20. Gabriel Andreescu – *Naționaliști, antinaționaliști... O polemică în publicistica românească*
21. Stelian Tănase – *Revoluția ca eșec*
22. Nikolai Berdiaev – *Sensul istoriei*
23. Françoise Thom – *Sfârșiturile comunismului*
24. Jean Baudrillard – *Strategiile fatale*
25. Paul Ricoeur, J.L. Marion ș.a. – *Fenomenologie și teologie*
26. Thierry de Montbrial – *Memoria timpului prezent*
27. Evagrie Ponticul – *Tratatul practic. Gnosticul*
28. Anselm de Canterbury – *De ce s-a făcut Dumnezeu om?*
29. Alexandru Paleologu – *Despre lucrurile cu adevărat importante*
30. Adam Michnik – *Scrisori din închisoare și alte eseuri*
31. Liviu Antonesei – *O prostie a lui Platon. Intellectuali și politica*
32. Mircea Carp – *„Vocea Americii” în România (1969-1978)*
33. Marcel Mauss, Henri Hubert – *Eseu despre natura și funcția sacrificiului*
34. Nicolae Breban – *Riscul în cultură*
35. Iosif Sava – *Invitații Eutherpei. 8 Serate TV*
36. Arnold Van Gennep – *Formarea legendelor*

37. Claude Karnoouh – *Dușmanii noștri cei iubiți. Mici cronici din Europa Răsăriteană și de prin alte părți*
38. Cristian Bădiliță (ed.) – *Eliadiana*
39. Ioan Buduca – *Și a fost seară, și a fost dimineață*
40. Pierre Hadot – *Ce este filosofia antică ?*
41. Leon Wieseltier – *Împotriva identității*
42. * * * – *Apocalipsa lui Pavel*
43. Marcel Mauss – *Eseu despre dar*
44. Eugeniu Safta-Romano – *Arhetipuri juridice în Biblie*
45. Guy Scarpetta – *Elogiu cosmopolitismului*
46. Dan Pavel – *Cine, ce și de ce ?*
47. Vladimir Jankélévitch – *Iertarea*
48. Andrei Cornea – *Penumbra*
49. Iosif Sava – *Muzica și spectacolul lumii. 10 Serate TV*
50. Pierre Hadot – *Plotin sau simplitatea privirii*
51. Cristian Bădiliță – *Călugărul și moartea*
52. * * * – *Convorbiri cu Schopenhauer*
53. Dan Pavel – *Leviathanul bizantin*
54. Sorin Antohi – *Civitas imaginalis*
55. Basarab Nicolescu – *Transdisciplinaritatea. Manifest*
56. Emanuel Swedenborg – *Despre înțelepciunea iubirii conjugale*
57. Jacques Derrida – *Despre ospitalitate*
58. Paul Barbăneagră – *Arhitectură și geografie sacră. Mircea Eliade și redescoperirea sacrului*
59. François Furet – *Revoluția în dezbatere*
60. Claude Karnoouh – *Comunism/Postcomunism și modernitate tirzie. Încercări de interpretări neactuale*
61. Carlo Maria Martini, Umberto Eco – *În ce cred cei care nu cred ?*
62. Romano Prodi – *O viziune asupra Europei*
63. Adam Michnik – *Restaurația de catifea*

PLURAL M

1. Émile Durkheim – *Formele elementare ale vieții religioase*
2. Arnold Van Gennep – *Riturile de trecere*
3. Carlo Ginzburg – *Istorie nocturnă*
4. Michel de Certeau – *Fabula mistică*
5. G.W. Leibniz – *Eseuri de teodicee*
6. J. Martín Velasco – *Introducere în fenomenologia religiei*
7. * * * – *Marele Inchizitor. Dostoievski – lecturi teologice*
8. Raymond Trousson – *Istoria gândirii libere*
9. Marc Bloch – *Regii taumaturgi*
10. Filostrat – *Viața lui Apollonios din Tyana*
11. Diogenes Laertios – *Despre viețile și doctrinele filosofilor*
12. Ștefan Afloroei – *Cum este posibilă filosofia în estul Europei*
13. Gail Kligman – *Nunta mortului*

- 14, 15. Jean Delumeau – *Păcatul și frica*
16. Mihail Psellos – *Cronografia. Un veac de istorie bizantină. 976-1077*
17. Cicero – *Despre divinație*
- 18, 19. Elena Niculiță-Voronca – *Datinele și credințele poporului român adunate și așezate în ordine mitologică*
20. * * * – *Carmina Burana. Antologie de poezie latină medievală*
21. Paul Zumthor – *Babel sau nedeșăvârșirea*
22. Porfir – *Viața lui Pitagora. Viața lui Plotin*
23. E.R. Dodds – *Grecii și iraționalul*
24. Jean Delumeau – *Mărturisirea și iertarea. Dificultățile confesiunii. Secolele XIII-XVIII*
25. Thomas de Aquino – *Despre fiind și esență*
26. I.-Aurel Candrea – *Folclorul medical român comparat. Privire generală. Medicina magică*
27. Vladimir Petercă – *Regele Solomon în Biblia ebraică și în cea grecească. Contribuție la studiul conceptului de midraș*
28. Emmanuel Lévinas – *Totalitate și Infinit*
29. * * * – *Evangelii apocrife*
30. Jacques Le Goff – *Omul medieval*
31. Jacques Derrida – *Spectrele lui Marx. Starea datoriei, travaliul doliului și noua Internațională*
32. Gabriel Andreescu, Gusztáv Molnár (ed.) – *Problema transilvană*
33. Seneca – *Naturales quaestiones. Științele naturii în primul veac*
34. Cristian Bădiliță – *Platonopolis sau Împăcarea cu filozofia*
35. Hans-Georg Gadamer – *Elogiul teoriei. Moștenirea Europei*
36. Pavel Florenski – *Stilpul și Temelia Adevărului. Încercare de teodicee ortodoxă în douăsprezece scrisori*
37. Eugenio Garin – *Omul Renașterii*
38. Julien Ries – *Sacral în istoria religioasă a omenirii*
39. Virgil Nemoianu – *Jocurile divinității. Gândire, libertate și religie la sfârșit de mileniu*
40. Robert Darnton – *Marele masacru al pisicii și alte episoade din istoria culturală a Franței*
41. * * * – *Antihristul*
42. Lie Zi – *Calea vidului desăvârșit*
43. Cicero – *Despre destin*
44. Michel Vovelle – *Omul Luminilor*
45. Françoise Bonardel – *Filosofia alchimiei. Marea Operă și modernitatea*
46. Tatiana Slama-Cazacu – *Stratageme comunicaționale și manipularea*
47. * * * – *Trei apocrife ale Vechiului Testament*
48. Jacques Le Goff – *Sfântul Francisc din Assisi*
49. A.R. Radcliffe-Brown – *Structură și funcție în societatea primitivă. Eseuri și discursuri*
50. François Furet – *Omul Romantic*
51. Hans-Georg Gadamer – *Actualitatea frumosului*
52. Plinius – *Naturalis historia. Enciclopedia cunoștințelor din Antichitate (vol. 1)*

53. Arnold Van Gennep – *Totemismul. Starea actuală a problemei totemice*
54. Rosario Villari – *Omul baroc*
55. John R. Searle – *Realitatea ca proiect social*
56. Peter Sloterdijk – *Critica rațiunii cinice* (vol. I)
57. Isabelle Stengers – *Inventarea științelor moderne*
58. Guglielmo Cavallo – *Omul bizantin*
59. Nicolae Corneanu – *Patristica mirabilia.*
Pagini din literatura primelor veacuri creștine
60. Pierre Teilhard de Chardin – *Scrisori inedite*
61. Andrea Giardina – *Omul roman*
62. Sergio Donadoni – *Omul egiptean*
63. Anne Cheng – *Istoria gândirii chineze*
64. Artemidoros – *Carte de tălmăcire a viselor*
65. Dolores Toma – *Despre grădini și modurile lor de folosire*
66. Silviu Rogobete – *O ontologie a iubirii. Subiect și Realitate Personală*
supremă în gândirea teologică a părintelui Dumitru Stăniloae
67. Plinius – *Naturalis historia. Enciclopedia cunoștințelor*
din Antichitate (vol. II)
68. Jean-Pierre Vernant – *Omul grec*

În pregătire:

Norbert Elias – *Procesul civilizației. Cercetări sociogenetice*
și psihogenetice

<http://www.polirom.ro>

Coperta: Manuela Oboroceanu

Bun de tipar: decembrie 2001. Apărut: 2001
 Editura Polirom, B-dul Copou nr. 4 • P.O. Box 266, 6600, Iași
 Tel. & Fax (032) 21.41.00; (032) 21.41.11;
 (032) 21.74.40 (difuzare); E-mail: office@polirom.ro
 București, B-dul I.C. Brătianu nr. 6, et. 7;
 Tel.: (01) 313.89.78, E-mail: polirom@dnt.ro

Tiparul executat la S.C. LUMINA TIPO s.r.l.
 str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, București
 Tel./Fax: 211.32.60, 212.29.27, E-mail: lumina-lex@fx.ro